236.02
W388

236.02
W388

Class Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_C0-BPY-868

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

herausgegeben von

D. A. Schlatter und D. W. Lütgert
Prof. in Tübingen Prof. in Berlin

---

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

20. Band

Weber: „Eschatologie" und „Mystik" im Neuen Testament.
Ein Versuch zum Verständnis des Glaubens.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1930

„Eschatologie" und „Mystik" im Neuen Testament

Ein Versuch zum Verständnis des Glaubens

Von

Hans Emil Weber

1882

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1930

236.02
W388

88940

Vorwort.

Eine Untersuchung über „Eschatologie" und „Mystik" im Neuen Testament nimmt eine Frage auf, die über der neutestamentlichen Forschung steht. Aber die historische Frage birgt die systematische in sich, die Frage nach dem Wesensverständnis des Evangeliums. So mündet diese historische Untersuchung mit innerer Notwendigkeit in eine dogmatische Erörterung aus. Das Evangelium erschließt eine neue Gegenwart. Aber es bleibt als Gottes Evangelium zukunftsbestimmt. Eben so erschließt es die Gegenwart.

Die historische Arbeit ist angelegt auf die dogmatische, indem sie das Ringen um das Wesensverständnis in sich trägt. Wer vor anderthalb Jahrzehnten darlegte, daß die historische Forschung in all ihrer „Objektivität" bedingt sei durch das Verständnis der Religion, des Evangeliums, der Offenbarung, das in der Auseinandersetzung mit der Geschichte selber auszubilden sei, der mußte auf das Mißtrauen rechnen, daß er die Forderung rücksichtsloser Strenge der „Objektivität" nicht ernst genug nehme. Der zweite deutsche Theologentag hat im Gefolge des ersten sehr eindrücklich in die Erscheinung treten lassen, wie die Verwachsenheit historischer und theologischer Arbeit — die freilich immer neu klärende Besinnung heischt — sich heute geltend macht.

Der Verfasser kann nicht den Anspruch erheben, die schier unübersehbare Fachliteratur wie ein reiner Fach-Neutestamentler zu verfolgen. Darum ist er Herrn Geheimrat P. Feine in Halle zu lebhaftem Dank verpflichtet, daß er die Güte hatte, die Druckbogen zu lesen.

D. Dr. Hans Emil Weber
Professor für neutestamentliche und systematische Theologie
an der Universität Bonn.

Inhaltsübersicht.

Einleitung. **Die Aufgabe.**

Die Eigenart des Urchristentums S. 1 f. — Nebeneinander oder Ineinander von „Eschatologie“ und „Mystik“? S. 2—5. — „Eschatologische Mystik“ S. 5—8. — Die entscheidende Frage: die Vermittlung der Christuszugehörigkeit S. 8—12. — Der neue Einblick aus der Glaubensstellung heraus S. 12 f. — Der Gedanke der „Glaubensmystik“ S. 13—17. — „Hoffnungsmystik“ S. 17 f. — Der Gang der Untersuchung S. 18 f.

Erstes Kapitel. **„Mystischer“ Hoffnungsglaube. Eschatologie mit mystischer Wendung.**

1. Der Hebräerbrief.

Hoffnungsglaube als Jenseitsglaube S. 20—23. — Der Lebenszusammenhang mit der himmlischen Welt in dem Nahen zu Gott S. 23—26. — Die Vermittlung durch die Vergegenwärtigung des Hohenpriesters S. 26—30. — Gegenwart und Zukunft S. 30—32.

2. Der erste Petrusbrief.

Die Heilsgegenwart in der Zukunftsspannung S. 33—35 — als Christusverbundenheit in der Aneignung des Bildes Christi S. 35—40.

3. Gegenbilder.

Verschiebung zum eschatologischen Nomismus durch Nichtausbildung der eschatologischen Geschichtsmystik bei den apostolischen Vätern S. 39—44. — Ansätze im Jakobusbrief S. 44 f.

Zweites Kapitel. **Die „Hoffnungsmystik“ des paulinischen Christusglaubens.**

1. Die Thessalonicherbriefe. Mystische Hoffnung.

Das „mystische“ Bewußtsein in der Hoffnung S. 47—49. — Das eschatologische Wort als Vermittlung S. 49 f. — Die Verwurzelung der „mystischen Formel“ im Glauben S. 50—52. — Das „noch nicht“ S. 52—54.

2. Die Gefangenschaftsbriefe. Hoffnungsmystik in eschatologischer Gnosis.

Die Hoffnungsmystik des Christusglaubens im Philipperbrief S. 54—58. — Die Verbundenheit von Hoffnung und „Mystik“ in

der geschichtlich begründeten Jenseitsfrömmigkeit des Kolosserbriefes S. 58—64. — Die Ausbildung der heilsgeschichtlichen Christus-Gnosis des mystischen Hoffnungsglaubens im Epheserbrief S. 64—70.

3. Die Korintherbriefe. Die Ausbildung der Hoffnungsmystik.

Die Spannung von Hoffnung und „Mystik" im 1. Korintherbrief S. 71—75. — Die Tiefeneinheit S. 75—79. — Die Begründung im Wort vom Kreuz S. 79—81. — Die Kreuzesmystik mit ihrem metaphysischen Geheimnis im 2. Korintherbrief S. 81—86 — als Glaubens-, d. i. Hoffnungsmystik S. 86—88 — wurzelnd im Wort der Versöhnung S. 89 f.

4. Galater- und Römerbrief. Die Sammlung auf das Wort.

Die Kampfeslehre der Rechtfertigung im Galaterbrief S. 90—93. — Die Glaubensmystik S. 93—95. — Das Leben im Rechtfertigungsglauben als Leben in der Glaubensmystik S. 95—99. — Das Wort S. 100 f. — Die Rechtfertigung im heilsgeschichtlichen Aufriß des Römerbriefes als Versetzung in den neuen Lebenszusammenhang S. 101—104. — Die Aneignung in der theozentrischen Kreuzes-, d. i. Hoffnungsmystik S. 104—109.

5. Ergebnis. Die paulinische Glaubensmystik.

Das mystische Geheimnis S. 109 f. — Gnosis und Erleben S. 110 f. — Der Glaube als Träger S. 111—117. — Die Beleuchtung durch das Doppelverhältnis von Eschatologie und Mystik S. 117—119. — Die entscheidende Bedeutung des Wortes S. 119 f. — Das letzte Verständnis der „Mystik" aus dem Glauben, d. i. aus der Gewißheit des „vor Gott" und der „Gegenwart Christi" S. 120—124.

Drittes Kapitel. **Die Probe der Gegenbilder.**

1. Der Judaismus. Der jüdische Anspruch und seine Begründung im Gesetz S. 126—130. — Die Spiegelung in der judaistischen Bewegung S. 130—133. — Die eschatologische Mystik des Rechtfertigungsglaubens als die Überwindung S. 133—137.

2. Der Hellenismus in Korinth als Pseudomystik im Licht der Kreuzesmystik des Glaubens S. 137—139.

3. Das Gemeinchristentum in den Pastoralbriefen. Schwinden der „Mystik" bei Wandlung der Eschatologie, des Wortes und des Glaubens S. 139—142. — Durchscheinen der Hoffnungsmystik im 2. Timotheusbrief S. 142—144.

Viertes Kapitel. **Rückblick in die Anfänge der Gemeinde. Die Begründung der eschatologischen Mystik im Osterglauben.**

1. Die Bedeutung des Ostererlebens.

   Die Gewißheit der Erhöhung S. 146 f. — Die Begründung im Ostererlebnis als Erlebnis des Auferstandenen S. 147—151. — Die Deutung: der Anfang der Zukunft Gottes S. 151—153; die Verbundenheit mit dem Geschichtlichen als dem Erhöhten S. 153—156.

2. Die Frömmigkeit der Urgemeinde als erste Ausbildung der eschatologischen Mystik.

   Das mystische Geheimnis in Geisterlebnis, Herrenmahl, Taufe und Selbstbezeichnungen der Gemeinde S. 156—162. — Die Verwachsenheit mit dem Wort S. 162—164. — Die Spiegelung des Verständnisses in den Synoptikern S. 164—166.

Fünftes Kapitel. **Ausblick auf das johanneische Zeugnis. Die Besinnung auf den tragenden Grund der eschatologischen Mystik. Die Geschichtsmystik des Ewigkeitsglaubens.**

1. Die Grundfrage der eschatologischen Mystik und ihre Lösung.

   Der urchristlich-apokalyptische Hintergrund S. 167—169. — Die Sammlung der Jenseitsbetrachtung im Blick auf Gott S. 169—173. — Die Offenbarung des Vaters im Sohn als das Thema des Evangeliums S. 173—176.

2. Das transparente Christusbild.

   Die Einheit Jesu mit Gott S. 176—178. — Seine Geschichte in ihrer Einzigartigkeit S. 178—180. — Der Grund: die Offenbarungsbedeutung S. 180—182.

3. Die „Mystik" des Christusglaubens.

   Die „Mystik" S. 182—184 als Geschichts- S. 184 f., d. i. Glaubens- S. 185—188 und Liebesmystik S. 188. — Das Gegenbild in der gnostischen Sehnsuchts- und Sakramentsmystik des Ignatius S. 189—194.

4. Der Rahmen der Welt- und Geschichtsbetrachtung.

   Der Wirklichkeitssinn und sein Dualismus S. 194 f. — Die bleibende Bedeutung der Eschatologie S. 195—197. — Blick auf die Apokalypse S. 197—200.

Sechstes Kapitel. **Ein letzter Rückblick. Das Evangelium Jesu.**

Das Geheimnis der Gottesherrschaft: das Nahekommen Gottes S. 202—204. — Die Zusage im Licht kommender Erfüllung S. 204—208. — Der Sinn der Entscheidung S. 208 f. — Das Problem der Bergpredigt S. 209—212. — Das Bild Jesu als Deutung des Wortes S. 212—215.

Abschluß. **Zur inneren Auseinandersetzung mit der eschatologischen Mystik des Neuen Testaments. Das Urchristentum und wir.**

Die Not des Abstands S. 216 f. — Die Einheit im Glauben, d. i. in der Sammlung auf das Wort S. 217—221. — Die Gefahr: die Aneignung des Wortes als Umbildung S. 221—223. — Dogmatische Klärung: der eschatologisch-mystische Lebenszusammenhang als Zeugnis für die existentielle Bedeutung des Wortes S. 223—230. — Die Überwindung von erkenntniskritischen und praktischen Hemmungen S. 230—235. — Ergebnis 235 f.

Einleitung.

Die Aufgabe.

Für den Glauben, der im Evangelium die Offenbarung Gottes gefunden hat, ist das Neue Testament eine einzigartige Größe. Im Licht dieser Offenbarung zeigt auch das Urchristentum für das Denken des Glaubens seine Einzigartigkeit. Das Glaubensurteil geht als solches freilich über alle historische Beobachtung hinaus. Aber auch historische Beobachtung kann, ja muß eine Eigenart am Urchristentum herausstellen, die zur Einzigartigkeit wird.

Wir betrachten das Christentum im religionsgeschichtlichen Zusammenhang. „Religionsgeschichtlicher" Kennzeichnung dienen Begriffe, die eine Seite oder eine Sonderart der Frömmigkeit herausheben. So beim Urchristentum vor andern die Begriffe „Eschatologie" und „Mystik". Es ist wohl verständlich, daß sie unzulänglich, ungeeignet erscheinen. Die Eigenart der „Offenbarungsreligion" scheint nicht darin einzugehen. Das Urteil ist uns vor allem für den zweiten der Begriffe durch bewegte Erörterungen vertraut. Die „Mystik" des Neuen Testamentes ist nicht, was die Mystik in der Umwelt, was sie sonst, auch vielfach in der Kirchengeschichte ist. Ist sie überhaupt „Mystik„? Die gleiche Frage läßt sich für die „Eschatologie", die „Apokalyptik" aufwerfen. Das Problem ist in dem Titel dieser Untersuchung angedeutet durch die Anführungsstriche, in die die Worte gesetzt sind. Aber wozu dann die Begriffe? Die Verwertung behält ihren guten Sinn. Nicht bloß darum, weil dadurch im Bewußtsein bleibt, daß bei aller Eigenart des Urchristentums doch religionsgeschichtliche Zusammenhänge und Entsprechungen bestehen. Sondern vor allem deshalb, weil gerade die Eigenart der neu-

testamentlichen Frömmigkeit mit Hilfe dieser Begriffe zum Ausdruck zu bringen ist. Die Verbindung stellt die Aufgabe und weist den Weg. Das Ineinander-, das Aufeinanderbezogensein von „Eschatologie und Mystik" ist „religionsgeschichtlich" als Kennzeichen urchristlicher Frömmigkeit anzusprechen. Die „Eschatologie" bedeutet, was sie bedeutet, in ihrer Verbundenheit mit der „Mystik"; und die „Mystik" ist, was sie ist, in ihrer Verwachsenheit mit der „Eschatologie". Dies einzigartige Ineinander birgt das Wesensgeheimnis dieser Frömmigkeit; es weist auf den Glauben, der „eschatologisches" und „mystisches" Bewußtsein umschließt, weist auf das Wort, an dem solcher Glaube entsteht.

Das Urchristentum ist gewachsen auf dem Boden des Judentums. Von dorther hat es seine eschatologische Grundrichtung, seine Einstellung auf die Zukunft Gottes, die kommende, die jenseitige Welt, seine Apokalyptik. Von ihr muß die religionsgeschichtliche Betrachtung ausgehen. Aber das Urchristentum ist mehr als harrende, sehnende, ringende, himmelstürmende Hoffnungsfrömmigkeit. Die Not der Apokalyptik, die sich in Phantastik überschlägt, ist überwunden. Gott ist nahe gekommen. Sein Heil ist Gegenwart geworden. So fügt sich, religionsgeschichtlich betrachtet, in den Rahmen der „Apokalyptik" die „Mystik". Gewiß ist das Gegenwartsheil nicht bloß unter dem Gesichtswinkel der „Mystik" zu betrachten. Es ist bekannt, wie man die „ethische" Erlösungsreligion oder die „prophetische" Frömmigkeit des Kindesglaubens gegen die „Mystik" ausspielt. Die Wahrheit, für die man damit kämpft, muß in unserer Untersuchung zur Geltung kommen. Hier genügt zunächst die Beobachtung, wie gerade als Darstellung des Gegenwartsheils die „Mystik", d. i. der Tatbestand, auf den das Wort hindeutet, die Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß.

Das Nebeneinander von („apokalyptischer") „Eschatologie" und „Mystik" wird zum Auseinander und Gegeneinander. Dafür sorgt der Blick auf den Gang der Geschichte. Die Eschatologie verbindet das Urchristentum mit dem Judentum; hat doch die entschlossen eschatologische Auffassung des Evangeliums zur Einordnung Jesu in die Geschichte des apokalyptischen Juden-

tums führen können![1]) Mit der Wendung zum Gegenwartsheil, zur „Mystik" ist die alte Gemeinde der Kirche zugekehrt. Es kann die entscheidende Aufgabe werden, die „Entwicklung" von dem „eschatologischen" Evangelium durch die urchristliche „Mystik" zum Heilsbewußtsein der Kirche zu verfolgen.[2]) Auf Gegensetzung drängt vor allem auch das „moderne" Bewußtsein. Ihm ist die „Apokalyptik" fremd. Von der Weite und der Entseeltheit des modernen Weltbildes aus muß die Eschatologie der Urgemeinde, auch noch mit dem Irrtum des nahen Weltendes behaftet, sehr stark als zeitgeschichtliche Schranke empfunden werden. Aber in dem Leben mit Gott, vor Gott, „in Christo" kann man das „Wesen des Christentums", die lebendige Wirklichkeit der „Geistesreligion" erfassen. Und so rühmt man etwa dem Paulus oder mehr noch dem Johannes nach, daß sie das Christentum durch Vergeistigung vergegenwärtigt, recht verstanden „verdiesseitigt" hätten.[3])

[1]) A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 1906!

[2]) So etwa P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion 1901. Vgl. auch Foakes Jackson und Kirsopp Lake, The beginnings of Christianity I 1920. Die Aufgabestellung spiegelt sich noch in zwei der jüngsten Versuche, die gleicherweise ausgehen von dem entschlossen eschatologischen Verständnis des Evangeliums Jesu: in W. Michaelis' Untersuchung „Täufer, Jesus, Urgemeinde" 1928, nach der durch Ostern und Pfingsten von Gott aus eine ganz neue Lage geschaffen ist, so daß wir die Predigt Jesu vom Reiche Gottes „durch das Medium von Ostern und Pfingsten" uns zu „vergegenwärtigen" haben (140 vgl. 132), und in E. Petersons programmatischer Skizze „Die Kirche" 1929, die die Kirche als Heidenkirche durch eine von den zwölf Aposteln „aus dem Heiligen Geiste heraus" getroffene „Entscheidung" im „Bruch mit der judenchristlichen Eschatologie", d. i. unter Zurückschiebung der jüdischen Reichserwartung, entstehen läßt.

[3]) Für viele spricht W. Heitmüller zu Johannes: „Unser Evangelium macht ferner aus der Religion des Hoffens und der Zukunft, die das älteste Christentum war, eine Religion des Besitzens und der Gegenwart. Nun erst konnte das Evangelium die Welt erobern und behaupten" (Die Schr. d. N. Ts. [2] II 707). Sehr lehrreich ist die Ausspielung des mystischen „in Christo" („Herz und Mitte paulinischer Frömmigkeit") gegen das „apokalyptische" „mit Christo" bei E. Lohmeyer, Festgabe für A. Deißmann, 1927, S. 218 ff. (231, 257).

Aber darf man Eschatologie und Mystik auseinanderreißen? Der Tatbestand wehrt es.[1]) Mag man die Spannung betonen,[2]) Eschatologie und Mystik sind ineinander verschlungen. Besteht kein innerer Zusammenhang? Geht man von der Mystik aus, so erscheint die Eschatologie als Rahmen, als Ergänzung, als Ausblick. Man kann versuchen, aus der Mystik eine neue „mystische" Eschatologie abzuleiten, die die überkommene apokalyptische Eschatologie sprenge.[3]) Die Bemühungen, die Mystik zu erklären oder auch nur zu verstehen, fassen sie meist als eine durchaus andersartige selbständige Größe. Die Erklärung geschieht psychologisch aus dem religiös-sittlichen Erlebnis, das nach- und miterlebt und durch Nach- und Miterleben auf seinen bleibenden Gehalt zurückgeführt wird. Oder aber sie erfolgt auf religionsgeschichtlichem Wege von der hellenistischen Welt her, aus hellenischer Geistesphilosophie oder auch hellenisch-orientalischer Mysterien- und Sakramentsfrömmigkeit. Aus dem Versagen all solcher Versuche, das offenkundig sei, hat Albert Schweitzer mit leidenschaftlicher Entschiedenheit die Forderung gerechtfertigt, die Mystik des Paulus rein aus seiner Eschatologie heraus zu verstehen.[4]) Man mag vieles dagegen sagen, daß er die Aufgabe schon gelöst oder auch nur ganz sachgemäß bestimmt habe; sicher hat er sie sehr eindrücklich gemacht. Sie meldet sich lehrreich an auch bei W. Baldensperger, dem Eschatologiker, für den sich von der Jenseitsrichtung der jüdischen Apokalyptik die Ausschau ergibt auf den „Spiritualismus";[5]) neuerdings hat sie ein Außenseiter wie R. A. Bernouilli in seiner Weise angegriffen.[6])

---

[1]) Es ist neuerdings wieder nachdrücklich betont von R. L. Schmidt, Z. nt. W., 1922, S. 277 ff.

[2]) So bes. W. Mundle, Das rel. Leben des Apostels Paulus, 1923 (99).

[3]) H. Weinel, Bibl. Theol. d. N. T. [4] 445 f. 325; W. Weber, Christusmystik, 1924, S. 23 f.

[4]) Geschichte der Paulinischen Forschung, 1911 (188 ff.).

[5]) W. Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums [3], 1903, S. 231 f. Vgl. auch A. Schweitzer 188.

[6]) Johannes der Täufer und die Urgemeinde, 1918, S. 252 ff. Ein Vorspiel sozusagen bietet seine Jesuspsychologie, „Jesus wie sie ihn sahen", 1928, (vgl. 71, 157 f., 264 f.).

Aber sie ist durchaus nicht eine Sonderangelegenheit von „Außenseitern". Man darf sagen, daß sie seit langem über der Arbeit der neutestamentlichen Forschung steht.[1]) Ein flüchtiger Überblick schon kann sie ins Licht rücken.

Betrachtet man von der Eschatologie her die Heilsgegenwart, von der der Glaube spricht, so kann sie zunächst als Versiegelung und als Unterpfand für das zukünftige Heil erscheinen. Der Gedanke ist uns von Paulus vertraut für den Geistbesitz.[2]) Er bietet sich auch für die Sakramente dar; so gibt er A. Schweitzers Deutung des urchristlichen „eschatologischen Sakraments" den Inhalt: man wird versiegelt für die Zukunft Gottes.[3]) Die Gegenwart erscheint als Vorbereitung. Aber das Lebensgefühl, der Enthusiasmus, den man beobachtet, treibt zu höherer Wertung. Und der Gedanke weist weiter. Das Unterpfand ist Erstlingsgabe, erster Anfang, ἀπαρχή.[4]) Man hat einen Vorschmack, man kostet die „Kräfte des kommenden Aon."[5]) Die Formel des Hebräerbriefs stellt sich nicht zufällig immer wieder ein bei der Kennzeichnung der eschatologischen Gegenwartsgewißheit des Urchristentums.[6]) Die Gegenwart ist Anbruch. Ihre Gewißheit kann sich darstellen als „kühne Vorwegnahme des Zukünftigen".[7]) Wenn der Glaubende die Zuversicht hat, vor Gott „gerecht" da zu stehen, so erfaßt er, daß Gott in seinem Gnadenurteil kommende Entscheidung voraufnimmt.[8]) Der Geist aber kann als Beglaubigung des Urteils wirken;[9]) er führt als Kraft, als Leben der zukünftigen Welt unmittelbar auf die gleiche Ge-

[1]) Ich darf auf eigene frühere Darlegung verweisen: Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11, 1911, S. 97 f.

[2]) 2. K. 1, 22; 5, 5. E. 1, 13 f.; 4, 30. [3]) 189.

[4]) R. 8, 23. [5]) Hebr. 6, 5.

[6]) Vgl. nur etwa Joh. Weiß, Urchristentum, S. 29; W. Wrede, Paulus 1905, S. 64; W. Olschewski, Die Wurzeln der paulinischen Christologie, 1909, S. 79; P. Feine, Der Apostel Paulus, 1927, S. 389, 381 ö.

[7]) Joh. Weiß 406, 401. Vgl. M. Kähler, Dogmatische Zeitfragen ¹II 303.

[8]) H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre ² 1900, S. 350 ff., A. Titius, Der Paulinismus, 1900, S. 157 ff. (176), H. Holtzmann, Ntl. Theol. ² II 224 f., Feine 385.

[9]) Titius 173.

wißheit. So erscheint für die Christusgläubigen der „kommende Aon" schon angebrochen; sie gehören ihm bereits an.[1]) Ist es zufällig, daß gerade auch Systematiker, die sich die neutestamentliche Frömmigkeit verdeutlichen wollen, die Anschauung mit Liebe entwickeln?[2]) Das religionsgeschichtliche Schema der beiden Aone hebt die Eigenart der Anschauung scharf heraus und leitet in ihre Problematik, in der sie ihre „mystische" Tiefe gewinnt.

Der alte Weltlauf geht noch fort. Zwar kann man besonders aus Paulus die Vorstellung erheben, daß seine Gewalten durch Christi Tod und Auferstehung überwunden wurden.[3]) Allein, es bleibt doch deutlich, wie sie noch wirksam sind. Auch der Glaubende lebt noch in „dieser Welt", „im Fleisch". Es hat seinen

---

[1]) So J. Kaftan, Zur Dogmatik, 1904, S. 268, 276 ö., Neutest. Theol., 1927, S. 82, 102 ö.; R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, 1893, S. 317; Holtzmann II 224; A. Juncker, Die Ethik des Paulus I, 1904, S. 107; H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum, 1908, S. 109, 221, 509; Olschewski 80; Feine 534 und als Zeuge für englische Theologie C. Har. Dodd, The Meaning of Paul for to-day (1920), S. 48, 123; von Früheren schon E. Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs [2] 729. Die „Erlösung von der gegenwärtigen Welt" tritt so als „der Grundgedanke des Evangeliums" heraus, Kaftan, Theol. 50; vgl. E. Lohmeyer, Zweiter dt. Theologentag, S. 22 ff.

[2]) Neben Kaftan (und Titius) könnten M. Kähler s. S. 8 A. 1, Th. Häring, *Δικαιοσύνη θεοῦ* bei Paulus, 1896, S. 59, u. neuestens K. Barth, Römerbrief [1] 3, 8 ö. wie P. Althaus, Die letzten Dinge [3] 35, 63 genannt werden. Vor allem ist zu bemerken, daß schon die älteren heilsgeschichtlichen Theologen den Gedanken in ihrer Weise ausgebildet haben: J. T. Beck, Vorl. über Christliche Glaubenslehre II 673 ff., und C. A. Auberlen, Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, 1854, S. 73 (die ntliche Zeit „die bereits eingetretene Endzeit"), auch J. v. Hofmann, Bibl. Theol. 115 f. und Fr. Zündel, Aus der Apostelzeit, 1926, S. 14. In die Richtung des Gedankens weist auch die beliebte Deutung des Kommens des Menschensohnes, die es schon in der „Geschichte" beginnen läßt, (vgl. etwa W. Beyschlag, Ntl. Theol. I, 194 ff., E. Haupt u. a.). Ein Mittelsmann ist O. Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes 1891, S. 145.

[3]) So Kabisch, 320 ff., P. Wernle, 149 usw., bes. auch A. Seeberg, Christi Person und Werk, 1910, S. 23 ff. Folgerecht ergibt sich „kosmische" Deutung des Kyriosnamens, s. A. Seeberg (Herr der Geistermächte) und bes. E. Lohmeyer, Z. nt. W., 1927, S. 167 und Kyrios Jesus, 1928, (Herr der Welt).

guten Grund, wenn der Ausdruck eine gewisse Zurückhaltung wahrt, wenn man nur von „beginnender Verwirklichung der Heilszukunft, der Endzukunft spricht“.[1]) A. Schweitzer gibt das Bild von den beiden sich ineinander schiebenden Aonen.[2]) Damit aber wird eine Ergänzung der Betrachtung unausweichlich. Das zeitliche Denken wird aufgenommen von dem räumlichen.[3]) Der Geist ist „transzendente“ Lebenskraft, er ist aus der jenseitigen Welt, der Welt Gottes,[4]) in ihm bezeugt sich der „himmlische“[5]) Christus. Was wirkt dieser Geist des himmlischen Christus an Menschen, die noch im Zusammenhang dieser Welt leben? Er enthüllt Geheimnisse, er gibt Offenbarung. So käme man auf eine „Inspirationsmystik“.[6]) Doch sie erschöpft sicher den Tatbestand nicht. Die Inspiration kann zur Entrückung und Verzückung werden.[7]) Aber das Geheimnis des Christenlebens liegt über die enthusiastischen Zustände hinaus. Es ist die „Anteilnahme am Auferstehungsleben Christi“, die „Lebensgemeinschaft mit dem himmlischen Christus“,[8]) durch die man „Bürger“, „Glied

[1]) Kaftan 267, Kabisch 320, 322, „die bereits keimenden Anfänge des kommenden Aon“), Olschewski 78, Windisch 512, auch Th. Zahn zu Math. 12 A. 86 („Hineinragen“ der „zukünftigen Welt“). [2]) Schweitzer 188.

[3]) Man kann das Denken in der Raumkategorie als griechisches im Unterschied vom zeitlichen „jüdischen“ Denken kennzeichnen (E. v. Dobschütz, Journal of biblical literature, 1922, S. 212 ff.). In der hellenistisch-gnostischen Paulusdeutung von Bousset Kyrios Christos, 1913, ist das räumliche Denken beherrschend. Die Anschauung des Ewigen greift über den Unterschied hinaus. So ist es verständlich, daß sie sich bei aneignender Deutung einstellt (charakteristisch bei Wernle, vgl. 57 f., 173).

[4]) Vgl. nur Feine, Theol. 200, Weinel 241 („Wesen aus der ewigen Himmelswelt“) 320.

[5]) Weinel 242, Feine 191, 262, R. Seeberg, Der Ursprung des Christusglaubens, 1914, S. 19 f., 25. So „leuchtet“ „das Jenseits in das Christenleben hinein“ (Wernle 148), „ein Stück jenseitiger, göttlicher Welt“ ist dem Glauben „wahrnehmbar“ (Mundle 100, vgl. 57). Die Kirche erscheint als „ein Stück der neuen Welt, völlig durchwaltet von göttlichen Kräften“ (M. Dibelius, Geschichtl. und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925, S. 113).

[6]) Vgl. etwa Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, S. 352 f., aber auch E. Lohmeyer, Z. nt. W., 1927, S. 166 f.

[7]) Vgl. E. Meyer 353 u. u. S. 10 A. 1.

[8]) Feine, Theol. 262, vgl. 199, 319.

der andern Welt" wird.[1]) Der Gedanke bekommt seinen Ernst, seine Wahrheit durch den Todesgedanken, den er einschließt; man gehört zur andern Welt, indem man dieser abgestorben ist. Die gewaltige paulinische Intuition von dem Mitsterben und Mitauferwecktwerden mit Christo steigt vor uns auf.[2])

Im Christusglauben hat das Geheimnis dieser einzigartigen „eschatologischen Mystik" seine Anschaulichkeit, seine Gewißheit. Christus, der Auferstandene, der Herr, der da kommt, verbürgt die Zukunft; die Gemeinschaft mit ihm ist die innere Verbundenheit mit der jenseitigen Welt Gottes. Er hat die Vollendung seines „geschichtlichen" Lebens erfahren, indem er der „Sünde starb" und einging in die himmlische Welt; so kann er jetzt seine wirksame Nähe betätigen als der Himmlische, so wird er vom Himmel her kommen als Richter und Retter. Sein Tod und seine Auferstehung können als Beginn des „neuen Aon" erscheinen.[3]) In dem Zusammenhang muß auch die Kirche als „metaphysische" Größe das Sinnen auf sich ziehen.[4]) Die Anschauung entfaltet ihre „kosmische"[5]) Objektivität. Aber am Christusglauben als solchen muß sich doch auch immer wieder die persönliche Beziehung aufdrängen. Und damit schürzt sich der Knoten des Problems.

Es ist verständlich, daß die ganze Anschauung in ihrer kosmischen Weite sich als Inhalt einer Gnosis darstellt. Religionsgeschichtliche Betrachtung wirkt mit einer gewissen Unentrinnbarkeit auf diesen Eindruck hin.[6]) Er bleibt auch, wenn eine aus

---

[1]) So etwa Wernle 149, aber auch schon M. Kähler, Epheserbrief, 1894, S. 5: „In den Zusammenhang des überirdischen Lebens aus der Ewigkeit heraus und in die Ewigkeit hinein gestellt", „Glied seines jenseitigen Reiches", wie W. Lütgert, Beitr. z. Förd. christl. Th., XIII 6, S. 11: die Gemeinde für Paulus „schon im Himmelreich", weil „mit Christus auferstanden".

[2]) Vgl. bes. Wrede 59 ff.

[3]) So Kaftan 276 wie Kabisch 317, Joh. Weiß 25, Windisch 509.

[4]) S. bes. E. Lohmeyer, Grundlagen paulinischer Theologie, 1929, S. 179 ff., 230 und Peterson o. S. 2, A. 3.

[5]) Vgl. Schweitzer 190, aber auch Weinel 245.

[6]) Der Ausdruck muß sich schon bei R. Kabisch aufdrängen, wenn man etwa von den „pneumatischen Wesen" „unter der Erdenhülle", dem „unter der

der Not des Subjektivismus sich losreißende Gläubigkeit diese „Erlösung" unter dem Zeichen eines neuen Objektivismus ergreift,[1]) und vollends, wenn modernes Denken „die zeitlose Notwendigkeit" des „Begriffs" im geschichtlichen Tatbestand aufzudecken unternimmt.[2]) Die Gnosis „verobjektiviert". Aber die lebendige Subjektivität erzwingt ihre Beachtung. Die „Gnosis" weiß ihrerseits von dem großen Widerfahrnis der Erlösung. Die naturhafte Auffassung gibt ihm zwar etwas stark „Objektives".[3]) Aber andrerseits werden wir doch gerade auch mit religionsgeschichtlichen Zeugnissen angeleitet, die Gnosis selber als ein „Erleben" anzusehen.[4]) Und immer wieder ist am Bild des Urchristentums der Enthusiasmus, die Aufwühlung der religiösen Subjektivität ins Licht gesetzt.[5]) An der „Mystik" wird gerade das Erleben,[6])

Erdendecke nur lose verborgenen Anfang" des „himmlischen Reiches" liest (328 317). A. Schweitzer, der ähnlich das „innerste Wesen der Erlösung", die — durch die Sakramente gewirkte — Auferstehung als das „schon jetzt unsichtbar wirklich" Werden einer „in der nächsten Zukunft offenbaren Realität" beschreibt (168 f.), verwendet selber für die Auffassung das Wort „Gnosis" (168).

[1]) Ein theosophisch angehauchter Biblizismus bietet große Vorbilder, vgl. o. S. 6, A. 2.

[2]) Als Zeugnis dafür bekommt die Arbeit von E. Lohmeyer in ihrer zielstrebigen Eigenart m. E. eine symptomatische Bedeutung. L. kennzeichnet das „gläubig-theologische Denken", „das dem Apostel die Kraft seines Werkes und den Sinn seines Lebens gibt", dahin, „daß es sich ihm um die metaphysische Begründung der eigenen wie aller Existenz, nicht so sehr um die gläubige Erfahrung handelt" (228 f.). Als Leitgedanke erscheint der Ewigkeitsgedanke, dem die Eschatologie als „die notwendige Zeitform religiöser Geltung" (53) und die „Welt Gottes" (102) d. i. Gott (107) als „der ewige Sinn" und „die Möglichkeit" „allen Daseins" eingefügt ist. So ergibt sich die Reihe: ewig, eschatologisch, „göttlich", „Metaphysik zweier Welten". Damit wird die „Christusmetaphysik" (145), das „metaphysische", das „übergeschichtliche Geschehen" (113, 148) der Erlösung mit den „göttlichen Mächten" „Evangelium und Wort, Geist und Kraft, Gemeinde und Glaube" (113) gedeutet. Man wird sagen dürfen, daß die gewählten Ausdrücke bezeichnend sind. Vgl. auch Kap. 5.

[3]) Wrede 67: Die Erlösung „bedeutet eine naturhafte Veränderung der Menschheit" (vgl. 71); Schweitzer 175 f., 188.

[4]) Vgl. nur R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen[3] 66, 284 ff.

[5]) Vgl. Wernle 78 f.; Joh. Weiß 29 ff.; Weinel 199, aber auch P. Feine, z. B. Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, 1899, S. 90.

[6]) S. bes. Weinel.

insonderheit das „ekstatisch-visionäre",[1]) die „pneumatische Erfahrung" im „Kult", das „beseligende Gefühl" der „mystisch-sakramentalen Stimmung", das „lebensprühende", „unaussprechliche" „Hochgefühl"[2]) als kennzeichnend empfunden. So bildet sich eine starke Spannung heraus. Gnostischer Objektivismus und enthusiastisch-mystische Subjektivität! Soll das Nebeneinander das letzte Wort haben? In ihm klopft die entscheidende Frage an, die in das Verständnis des inneren Zusammenhangs leitet und die Eigenart dieser eschatologischen „Glaubensmystik" uns nahebringt.

Man kann das Wort „Mystik" anfechten. Der Begriff erhärtet sein „relatives" Recht gerade in der Hinführung auf die entscheidende Frage, die ihre Antwort erst gefunden hat, wenn der Glaube in seiner Bedeutung erkannt ist. Von „Mystik" kann man nicht wohl anders reden als im Blick auf das Anteilhaben am Geheimnis, auf das Hineingezogensein in den verborgenen Lebenszusammenhang. Wie kommt es zustande, wie wird es gewiß? Es kann nicht selten scheinen, als ob das

[1]) Lehrreiche Zeugen für die Verbreitung dieser Auffassung: W. Heitmüller, für den es eine unmittelbare Verbindung ist „ekstatisch-mystisch" (Z. f. Th. u. K., 1917, S. 147) und Joh. Weiß, bei dem die einseitige Einstellung auf „mystisch-ekstatischen Empfindungsgehalt" (361) ein Grund für mangelnde Würdigung der Christusmystik sein dürfte, und neben ihnen der Schwede G. P. Wetter (Jülicher-Festschrift, S. 81 ff.), der Franzose C. Toussaint (L' Hellénisme et l'Apôtre Paul, 1921, S. 328 ff.), der Amerikaner Fr. Gr. Peabody, der freilich auch, nachdem er Paulus mit Plotin, Tauler und G. Fox zusammengestellt, schließlich mit seinem ethischen Sinn urteilt, daß die Religion des Paulus not so much a justification of mystic ecstasies as their corrective sei (The apostle Paul and the modern world, 1923, S. 176 f., 221), und mit noch wesentlich stärkerer Abwertung der (presbyterianische) Engländer R. Harvey Strachan, The Individuality of S. Paul, 1916, S. 227 ff., 17. Bei Knopf-Weinel, Einführung [2] 385 wird hingegen die „reine, tiefe Mystik" von den ekstatischen Geisteswirkungen unterschieden.

[2]) Bousset, Jesus der Herr, 1916, S. 61, 48, 57. — Erwin Wißmann, Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus, 1926, S. 108, 115. Solche Auffassung („Gefühlsseligkeit") trägt auch die Bestreitung der „Mystik" bei Paulus, z. B. bei E. v. Dobschütz, St. u. Kr. 1923/24, S. 326, Der Apostel Paulus I 1926, S. 42 f.

Problem in seinem Gewicht nicht ganz empfunden würde.[1]) Mag man die Erlösung „mythisch" als ein „kosmisches Geschehen" deuten, es bleibt immer die Frage, wie sie den Einzelnen erfaßt. Für Paulus hat sie sicher entscheidende Bedeutung. Das ist nicht bloß im Kampf wider den Judaismus deutlich. Man darf wohl einmal daran erinnern, daß er die „apokalyptische" Formel von den zwei Aonen selber nicht wie viele seiner Darsteller heute zur Kennzeichnung der Heilsgegenwart verwertet.[2]) Jene entscheidende Frage dagegen, die hinter der Formel in der modernen Darstellung nicht selten zurücktritt, bewegt sein gläubiges Denken aufs stärkste.[3]) Das darf uns Wegweisung sein.

Die Frage ist noch nicht gelöst mit der beliebten abstrakten Antwort: „In Christus" ist „grundsätzlich", „prinzipiell" die Neuschöpfung, das Sterben und Auferstehen geschehen, das die neue gotteinige Menschheit schafft.[4]) Plastischer, anschaulicher sind Formeln, wie sie heute geboten werden: Mit dem „Heilsereignis" sei, das sage das „in Christo", ein „Heilsbereich" gegeben, in den Paulus „sich und alle, die Christus angehören, unmittelbar hineingestellt" wisse; das Heil, im Kreuz „Weltgegenwart" geworden, sei „in Christus" da, nämlich „in dem Hineingenommensein in Kreuz und Auferweckung Christi."[5]) Damit ist mit Recht eingeschärft: Was der Einzelne hat, hat er durch Christus und sein

[1]) Auch Schweitzer 132 findet hier z. B. bei Wrede eine Lücke.

[2]) Es bleibt bei der Feststellung, daß die Glaubenden „diesem Aon entnommen" sind G. 1, 4 vgl. R. 12, 2; 1. K. 1, 20; 2, 6; 3, 18; 2. K. 4, 4; E. 2, 2. Der „kommende Aon" erscheint E. 1, 21 als zukünftig wie Mth. 12, 32; M. 10, 30 (vgl. L. 20, 35). Höchstens eine Andeutung wäre 1. K. 10, 11 (nach J. Weiß, auch Kaftan, Theol. 13).

[3]) So kann die paulinische Theologie ganz ohne das „apokalyptische Schema" dargestellt werden, etwa unter dem beherrschenden Gesichtspunkt der „Gabe des Christus" und der „Gegenwart Gottes in Christus" (A. Schlatter) oder der Wirksamkeit des „Geist-Herrn" (vgl. etwa R. Seeberg).

[4]) Vgl. auch Titius 175: „in übersinnlich-prinzipieller Weise".

[5]) So O. Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs, 1924, S. 244; bezw. sein Schüler K. Mittring, Heilswirklichkeit bei Paulus, 1929, S. 133, 134, 147; ähnlich auch Joh. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus, 1929, S. 9. 37. Vgl. auch Adolf Deißmann selbst, Paulus [2] und E. Lohmeyer, S. 144 f.; auch W. Macholz, St. Kr. 1915, S. 44 f.

Erleben. Aber es ist noch nicht geklärt, wie ihm die „existentielle Christuszugehörigkeit" zuteil wird. Kann es eine wirkliche Antwort geben, die nicht den Glauben als solchen würdigt? Die Frage ist auch noch nicht gelöst mit dem Hinweis auf den Geist.[1]) Der Geist wird erlebt als Kraft einer andern Welt; darum ist Geistverleihung freilich Verpflanzung in einen neuen Lebenszusammenhang. Aber das Geisteswirken kann selber „kosmisch", kann ganz „objektiv", d. h. „naturhaft", „magisch" gedacht werden; die magische Auffassung der Sakramente trägt dazu bei. Von neuem erhebt sich die Frage: Wie wird die Gabe, das Heil dem Menschen zuteil? Paulus hat eine klare Antwort: „aus gläubigem Hören."[2]) Sie wird auch nicht beiseite geschoben durch die Würdigung der Sakramente. Paulus ist darin Zeuge für das apostolische Evangelium. Das Rätsel der „eschatologischen Mystik" ist nur aus dem Glauben heraus aufzuhellen.

Auf den ersten Blick handelt es sich bloß um eine Einzelfrage, um Ausfüllung einer Lücke im „gnostischen System". Aber wenn wir die Antwort durchdenken, so eröffnet sie einen neuen Einblick. Sie weist auf den Standort, von dem der ganze Zusammenhang zu sehen ist. Nur wenn wir uns auf den Standort stellen, können wir den Glauben, seine „Gnosis", seine „Mystik" wirklich würdigen. Der religionsgeschichtlichen Betrachtung, wie wir sie bisher uns vergegenwärtigten, bieten Eschatologie, Heilsgeschichte und Mystik das Bild objektiver Geschehnisse, Gegebenheiten, Weltzustände, die „gnostisches" Denken in „mythischer" Schau verbindet und rätselvoll ineinander schiebt. Jetzt sehen wir die Heilsgeschichte von dem „Ich" aus, das zum Glauben aufgerufen ist, dem für das Glauben die Verheißung gegeben ist. Wir gewinnen sozusagen eine Innenschau von der Existenz des glaubenden Menschen her.[3]) In solcher Innenschau enthüllt das objektive Geschehen recht eigentlich erst die Tiefe seines Sinns, wenn anders es „Wort" ist, Wort wird

[1]) Wrede 64 f., Olschewski 79 f. [2]) G. 3, 2. 5. Vgl. u. II 4 u. 5.

[3]) Man könnte nach Kierkegaard auch sagen: „in existentiellem Denken", darf aber dabei nicht vergessen, daß wir als Historiker das „existentielle Denken" des urchristlichen Glaubens zum Gegenstand haben.

und dadurch erst sein kann, was es von Gott aus ist, Erlösung der Menschheit. Der Glaube hat die „geschichtliche" Offenbarung mit ihrem Ausblick vor Augen. Die „Geschichte" erscheint nicht bloß als „objektive" Voraussetzung oder Begründung für das Heilsgeschehen von Gegenwart und Zukunft; sie bekommt unmittelbare Gegenwartsbedeutung als „Evangelium", als „Wort". Der Glaube ergreift darin mit der Blickrichtung auf Gottes Zukunft die „Versöhnung", den „Ruf" der Gnade, indem er sich selber als Wirkung weiß. Von hier aus wird auch sein „mystisches Bewußtsein" zu würdigen sein. So kommt seine Eigenart zur Geltung. Aus dem Gotteswort des Evangeliums, aus dem Glaubensverhältnis, das es begründet, wird es unmittelbar verständlich, daß die „Mystik des Glaubens" keine Auflösung der persönlichen Beziehung ist und daß sie als „ethische Mystik"[1]) sich im Dienst des Herrn auswirken muß.

Es ist sehr lehrreich, wie Versuche des Verstehens — gerade auch bei Theologen, die um „religionsgeschichtliche" Würdigung des Christentums verdient sind — Wegweisungen zur „Glaubensmystik" werden. Rudolf Otto greift aus griechischer Theologie den Begriff, die Übung der *μνήμη θεοῦ* auf, um das Zusammenstreben von „mystischer und gläubiger Frömmigkeit" zu erhellen.[2]) Paul Wernle schreitet in der Auseinandersetzung mit W. Bousset bis zu der Erklärung fort, daß die „Christusmystik" nichts anderes sei als „der Christusglaube selbst, ganz lebendig als Erlebnis gefaßt", daß „überall aus dem Christusglauben die Christusgemeinschaft mystischer Art mit Macht" „hervorbricht" „als dessen tiefer Sinn und Wert"[3]) Adolf Deißmanns Erläuterung und sein neues

[1]) So auch Kaftan, Theol. 111.

[2]) Aufsätze das Numinose betreffend, 1923, S. 82 ff. Die Wendung zur Mystik, zur „griechischen" Mystik wird unmittelbar empfunden werden bei dem bezeichnenden Beiwort *θερμὴ μνήμη* (Diadochus Photicensis de perfectione spirituali ed. Teubn., 1912, c. 31, 32) gleichwie bei der Bestimmung des Glaubens als *ἔννοια περὶ θεοῦ ἀπαθής* (ibid. Prooem. S. 4).

[3]) Jesus und Paulus, 1915, S. 42, 65. Ähnlich Chr. And. Scott, Christianity according to St. Paul, 1927, S. 111: Der Glaube als Christusglaube involved a union with Him, a union of will and moral experience so complete that His death and the new life which followed it became part of the

Losungswort „Christinnigkeit“[1]) rückt in den Gesichtskreis. Die Sorge kann sich regen, daß der Glaube im „Erlebnis“ verschwimme. Dagegen kehrt sich mit Recht die Forderung, das „gläubige“ „existentielle Denken“ des Paulus als solches zu würdigen.[2]) So gewinnt ein sehr andersartiger Ansatz seine Bedeutung. Wenn Karl Holl in seiner berühmten Abhandlung das Urchristentum aus der synkretistischen Umwelt heraushebt durch den Aufweis des einzigartigen Gottesgedankens,[3]) so liegt darin auch ein Aufruf, die urchristliche „Mystik“ nicht bloß in ihren Vorstellungen — sie können gerade „synkretistisch“ sein — sondern als Gewißheit, als „mystisches Bewußtsein“ der Verbundenheit aus der Gottesgewißheit des Glaubens zu verstehen. Dazu treibt vor allem auch die Beobachtung der Bedeutung des Wortes, der Verkündigung, wie sie Rudolf Bultmann so kräftig betont;[4]) denn im Wort „begegnet“ uns eben „Christus“ und „in ihm die Liebe Gottes“. Die, die sich durch die Eigenart der urchristlichen, insonderheit der paulinischen „Mystik“ zu dem Begriff der „Glaubensmystik“ leiten ließen,[5]) dürfen die Überzeugung haben, daß sie eine Forderung aus dem Gang der Forschung aufnehmen.

believer's experience. Als Vorläufer sind zu nennen W. Beyschlag, Ntl. Theol. II, 179 f. („mystischer Glaubensbegriff“) und auch O. Pfleiderer I, 255.

[1]) Paulus [2] 107 ff. Wie eine Erläuterung wirkt ein Wort von Feine (Paulus 381): „Im Glauben hat der Apostel P. seinen Herrn so innig erfaßt...“

[2]) Vgl. R. Bultmann, Theol. Rundschau, 1929, S. 37.

[3]) Urchristentum und Religionsgeschichte, 1925.

[4]) Der Begriff der Offenbarung im N. T., 1929, (29, 41).

[5]) So etwa der Verf., Das Problem der Heilsgeschichte, S. 97; Die Formel „in Christo Jesu“ und die paulinische Christusmystik, N. k. Z., 1920, S. 213 ff., bes. 237 ff.; E. Sommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus [1], 1923, S. 84; mit einer gewissen Zurückhaltung K. Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit [1], 1918, S. 122 f. [2] 134 f., P. Feine, Der Apostel Paulus, 1927, S. 566 f., Joh. Schneider S. 8, 113, wie Lyder Brun, Zur Formel „in Christus Jesus“ im Brief des Paulus an die Philipper (Symbolae Arctoae I, 19 ff, S. 35). — In der Bahn der „Glaubensmystik“ gehen auch beachtliche englische Untersuchungen. H. A. A. Kennedy, St. Paul and the Mystery-Religions, 1913, und W. H. P. Hatch, The Pauline Idea of Faith, 1917, würdigen vom Glauben aus mit starker Betonung seiner entscheidenden Bedeutung (K. 283, H. 44, 65 f.) die („ethische“ K.) Mystik als mystic(al) fellowship (K. 291, H. 44). Hatch kennzeichnet den

Man sträubt sich freilich weithin nicht bloß gegen das Wort, sondern auch gegen den Gedanken. Der Einspruch kann zur Klärung beitragen. Man befürchtet die „Psychologisierung", die „ethisch-idealistische" Umdeutung, die Verflüchtigung der „realistischen", nur religionsgeschichtlich zu erklärenden Vorstellungen. Man folgt dem Eindruck: „Alle Erklärungen, die die Lehre als etwas Subjektives im Apostel entstehen lassen, sind von vornherein falsch."[1]) Kein Zweifel, das Neue Testament ist oft genug Opfer eines falschen Psychologisierens geworden. Es ist sicher ein falsches Psychologisieren, wenn das „Mitsterben" gut „idealistisch" auf die ethische Lebenslosung des „Stirb und werde!" ausgedeutet wird.[2]) Es ist auch ein falsches „Psychologisieren", wenn man etwa die „enthusiastische" Mystik aus der Aufwühlung der seelischen Unmittelbarkeit durch die eschatologische Erwartung zu „erklären" versucht.[3]) Es ist auch ein falsches „Psychologisieren", wenn man das Heilsgeschehen im Sinn des Paulus auf die „ethisch-religiöse" Lebensbewegung beschränken will.[4]) Der Einspruch gegen

Glauben selbst als mystical state (45 f.); die „sakramentale" Auffassung von Taufe und Abendmahl (83 ff.) macht die Zusammenschau von „Mystik" und Glaube doppelt bemerkenswert. Es fehlt auch nicht der Wortbegriff Faith-Mysticism (R. 31). Schon A. B. Bruce (Expositor, 1893, S. 358) gebraucht ihn zur besonderen Kennzeichnung des P. (all his own). Das großangelegte Werk von S. Angus, The Mystery-Religions and Christianity, 1925, zeigt, wie in diesem Faith-mysticism (296), d. i. durch den Glauben als die „neue religiöse Kraft" (287 ff.) das lebhafte mystische Sehnen der Zeit Erfüllung findet in einem personhaften Verhältnis (active fellowship with Christ, 296).

[1]) A. Schweitzer 193.

[2]) So schließlich gerade O. Pfleiderer, der „Religionsgeschichtler" (Das Urchristentum [2] I, 291) — unbeschadet voraufgehender Betonung der „animistischen Volksmetaphysik" (272) — wie der englische Humanist Matth. Arnold, St. Paul and Protestantism [3], 1875, S. 91 (mit dem Goethe-Wort!).

[3]) Wernle 78 f., vgl. Weinel 199, auch Ed. Meyer III, 352. Darf man daneben nicht auch A. Schweitzers Versuch stellen, aus der „intensivsten eschatologischen Erwartung" die Entdeckung des „Messiasgeheimnisses" im Visionserlebnis der Verklärung zu erklären (Gesch. d. Leben-Jesu-Forschung [3] 431)? Wie steht es mit dem Leitsatz, daß die „aufs höchste gesteigerte Zukunftserwartung" „in eine Mystik umschlagen kann", ja „irgendwie mußte" (Paul. Forsch. 188)?

[4]) Vgl. u. bes. zu 2. Kor.

solches Psychologisieren kann gerade vom Gedanken der „Glaubensmystik" aus aufgenommen werden. Der Glaube blickt auf Gott, er hat darum „objektive" Grundhaltung; so kann er wirklich sehr „realistische" Vorstellungen haben.[1]) Und die Verbindung „Glaubensmystik" lenkt gerade das Augenmerk auf die reale Verbundenheit mit Gottes Welt, wie sie gnostisches Sinnen beschäftigt. Darum bleibt doch ein klarer Gegensatz zu gnostischem Objektivismus.

Der Standort, d. i. die Einstellung des Glaubens, seine „Aneignung" der Wirklichkeit, sein „mystisches Bewußtsein" können sich nicht verleugnen. Für die „Glaubensmystik" ist es die entscheidende Erkenntnis, daß der Mensch eben durch den Glauben in den neuen Lebenszusammenhang hineingestellt ist. Darum ist der Glaube hier nicht bloß eine Richtung in der Frömmigkeit, die man neben einer ganz andersartigen „Mystik" und einer „magischen" Sakramentsfrömmigkeit als Erbe des Evangeliums Jesu ansprechen könnte[2]) — geschweige, daß er bloß die Annahme der Missionsverkündigung bedeutete, durch die man Glied der Christengemeinde wird.[3]) Der durch das Wort gewirkte Glaube erscheint wirklich als der Weg, die Vermittlung der Errettung. Darum hat der Glaube auch ein „mystisches Bewußtsein". Er umschließt auch ein vielseitiges Erleben. Und er bleibt doch wieder bewahrt vor dem Erlebnissubjektivismus. Das Nebeneinander von „Gnosis" und „Erlebnis" erscheint als eine Widerspiegelung — freilich je nach Ausführung mehr oder minder ver-

[1]) Es ist natürlich grundsätzlich nichts dagegen zu sagen, daß die Vorstellungen durch zeitgeschichtliche Belastung und eigene Starrheit eine Selbständigkeit und Ungefügigkeit bekommen können, die zu Spannungen führt. Es bleibt dabei die Aufgabe zu sehen, wie in ihnen der Glaube lebt. Und dann sieht sich der Tatbestand auch oft sehr anders an, als wenn man ihn von der religionsgeschichtlichen Entsprechung her betrachtet.

[2]) So jetzt Weinel § 50 ff.: „Der dreifache Heilsweg" bei Paulus (vgl. § 107 ff. Johannes).

[3]) So A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903, S. 158 und neuestens besonders Erwin Wißmann, s. o. S. 10, A. 2, unter dem begreiflichen Beifall von Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus 1928, S. 76.

zerrende Widerspiegelung — eines Tatbestandes, der vom Glauben her verständlich wird.

Der Ausdruck „Glaubensmystik" will den Tatbestand vergegenwärtigen. Er hat freilich etwas „Paradoxes"[1]) Das läßt nicht bloß der Bann einer theologischen Überlieferung empfinden, die „Glaube" und „Mystik" nur in Gegensatz stellt. Das machte auch die vorläufige Abgrenzung sichtbar an dem „dialektischen" Doppelverhältnis zur „Gnosis" einerseits, zum „Erleben" andrerseits. Die paradoxe Zusammensetzung richtet das Augenmerk auf das „mystische Bewußtsein" des Glaubens und wendet es zugleich entschlossen dem „Objektiven" zu. Eben in dieser „Paradoxie" aber ist der Ausdruck der Hinweis auf den einzigartigen Tatbestand, der für „selbstherrliche",[2]) „reine" Mystik wie für die „Gnosis", insonderheit die Sakramentsgnosis und andrerseits für einen ganz „unmystischen" „Glauben" notwendig etwas Rätselhaftes, Paradoxes behalten muß. So hat der Ausdruck gerade sein Recht als Problementrollung, als Hinweis auf die Aufgabe. Die Paradoxie hat freilich auch ihre Gefahr. Wir mildern die Paradoxie, wir wehren Mißdeutungen und heben die Einheit in der Lebensspannung heraus, indem wir nur vom „mystischen" Bewußtsein des Glaubens sprechen. Das Wort wird gleichgültig gegenüber der Sache, dem Tatbestand. Er kann uns lebensvoll werden unter dem Gesichtspunkt der „eschatologischen Mystik", an dieser „Mystik", die nur von der Eschatologie her zu deuten ist, an dieser „Eschatologie", die geheimnisvoll hineinragt in die Gegenwart.

Wir sind schon aufmerksam geworden auf die Möglichkeit, daß die „Mystik", eben als Gegenwärtigwerden des Zukünftigen,

[1]) So habe ich ihn des näheren gewürdigt in meiner kritischen Studie „Glaube und Mystik", 1927, S. 48, 62 ff.

[2]) Den Ausdruck habe ich in meiner systematischen Untersuchung verwertet zur Kennzeichnung der „reinen" Mystik, die auf dem „mystischen Weg" der Besinnung auf das in der „Innerlichkeit" sich erschließende „Geheimnis" das Ziel der „Einheit" mit dem Letztwirklichen, mit Gott, erzwingen will und darüber notwendig zum Scheitern im „Überschlag" von Versinken oder Gottheitstraum oder zum „Versanden" kommt.

die „Eschatologie“ aufsaugt. Damit wäre das Ineinander aufgelöst, aber auch die „Mystik“ selber völlig umgebildet. Denn sie ist doch ein „schon gegenwärtig haben“ von Zukünftigem eben nur in der Spannung auf die Zukunft, für die Glaubenden als Zukunftsmenschen, deren Leben „in Gott verborgen ist“. Und so ist sie als „Hoffnungsmystik“ zu kennzeichnen. Vielleicht kann diese Formel auch da noch Duldung finden, wo das Wort „Glaubensmystik“ eine unüberwindliche Sorge vor „Psychologisierung“ der Mystik und zugleich „mystischer“ Verfälschung des Glaubens wachruft. Denn an der Hoffnung haftet eben „realistische“ Eschatologie; und die Hoffnung erhält als solche den Abstand bewußt.

Freilich ist die Formel eine Vereinseitigung: Glaube ist nicht bloß Hoffnung. Aber sie legt von vornherein die „transsubjektive“ Grundrichtung fest, aus der der Glaube gerade auch mit seinem „mystischen Bewußtsein“ allein zu verstehen ist. Mit dieser Grundrichtung bezeugt er die „existentielle“ Bedeutung des Wortes, in dem die Zukunft Gottes mit seiner geschichtlichen Offenbarung, Gott selber mit seinem Ruf dem Menschen begegnet. Es wird Ergebnis unserer Untersuchung sein, daß das Wort, das geschichtlich-eschatologische Evangelium in dieser seiner „existentiellen“ Bedeutung hervortritt. Und damit wird das Ganze eine Klärung des Tatbestandes, den der paradoxe Ausdruck meint.

Der Ausgang aber enthält eine besondere Probe auf die Lösung des Problems, das sich aus dem Gang der Forschung aufdrängt. Es ist eine Probe für das Verständnis dieser „Hoffnungsmystik“, daß Ansätze, die sich sonst der Beachtung entziehen, ins Licht rücken, daß sich von diesen Ansätzen her der Blick eröffnet auf den innern Zusammenhang von „Eschatologie“ und „Mystik“, wie er im Glauben des Paulus seine großartige Durchbildung erfahren hat. Damit ist uns der Gang der Untersuchung vorgezeichnet. Sie wird ansetzen bei der „mystisch gefärbten“ Hoffnungsfrömmigkeit im Hebräer- und ersten Petrusbrief, die sich von der Folie anderer Zeugnisse des werdenden gemeinkirchlichen Christentums sehr lehrreich abhebt (Kap. 1). Bei Paulus schließt sich an das stark eschatologisch

gerichtete „Anfangszeugnis“, das doch in „Mystik“ wie „Eschatologie“ verwachsen ist mit dem späteren; von ihm eröffnet sich der Weg durch die „Hoffnungsmystik“ des paulinischen Christusglaubens, die in der „Sammlung auf das Wort“, am deutlichsten in den sogen. Hauptbriefen, ihre Eigenart, ihr Wesensgeheimnis kundtut (Kap. 2). Lehrreiche Gegenprobe bieten die abwegigen Strömungen, Judaismus und Hellenismus, die den für Paulus bestimmenden inneren Zusammenhang verleugnen (Kap. 3). Von der „Durchbildung“ der „eschatologischen Mystik“ bei dem Heidenapostel wendet sich der Blick zurück zu dem „Durchbruch“ in den Anfängen der Gemeinde (Kap. 4). Andrerseits muß sich die gewonnene Erkenntnis auch bewähren an einem Ausblick auf die „Geschichtsmystik des Ewigkeitsglaubens“ bei Johannes (Kap. 5). Die innere Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses leuchtet auf. Sie ermöglicht einen „letzten Rückblick“ in das „Evangelium Jesu“ (Kap. 6). Er darf nicht fehlen für das letzte Ziel der ganzen Untersuchung, die Auseinandersetzung mit dieser „eschatologischen Mystik“ des Urchristentums aus der Gegenwartslage heraus. Dem Ziel dient der Abschluß, in dem „systematische“ Erörterung die „historische“ Untersuchung aufnimmt. Daß die ganze Untersuchung, die einen inneren Zusammenhang, einen wesenhaften Grundzug herausstellen will, sich der Zusammenschau und eben deshalb einer gewissen Kürze befleißigt, wird keiner besonderen Rechtfertigung bedürfen.

Erstes Kapitel.

„Mystischer" Hoffnungsglaube. Eschatologie mit mystischer Wendung.

1.

Der Hebräerbrief gilt vielfach für unmystisch. Die Formel „in Christo" ist ihm ebenso fremd, wie der Gedanke der Auferweckung, die im Leben der Gläubigen wirksam ist; von dem Begriff der *πίστις* konnte es heißen, daß er „jenes mystischen Momentes" entbehre, „welches die ihm bei Paulus zukommende Stellung allein verständlich macht."[1]) Die Eschatologie scheint den Brief ganz zu beherrschen. Aber eben diese Eschatologie ließ den Einfluß der Mystik beobachten.[2]) Ist der Hebräerbrief wirklich ganz „unmystisch"? Er hat seine Eigenart in einem „mystischen" Hoffnungsglauben.

Die Frömmigkeit des Hebräerbriefes ist eschatologisch. Auferstehung der Toten und ewiges Gericht bilden entscheidende Grundwahrheiten.[3]) Der Blick ist vorwärts auf die Parusie gerichtet,[4]) auf „den Tag", den man „nahen" sieht[5]), auf die große kosmische Umwälzung, die bevorsteht.[6]) Der Schrecken, der Ernst, das Bußmotiv des Gerichts wird eingehämmert.[7]) Gerade für die Glaubenden ist die Verantwortung schwer[8]) — eben darum, weil ihnen die „Errettung"[9]) bestimmt ist. Es bedarf des Ausharrens, des Bestehens. So stellt sich die Frömmigkeit dar als zuversichtliches Harren, das nicht müde wird und sich durch

---

[1]) v. Soden [2], S. 91, ähnlich Holtzmann II 347, Pfleiderer II 208, vgl. auch Schlatter, Der Glaube im N. Test., 535 f.

[2]) Weinel [4] 445 f. [3]) 6, 2; 11, 35. [4]) 9, 28; 10, 37. 13.

[5]) 10, 25; vgl. 10, 37 (*ἔτι μικρόν*). [6]) 12, 26 f.; 1, 11 f.

[7]) 9, 27; 10, 26 ff.; 12, 14 ff. 29; 13, 4.

[8]) 2, 3; 3, 12 ff.; 4, 1. 11; 6, 4 ff.; 10, 29; 12,25. [9]) 1, 14; 9, 28.

keinen Druck und keine Verlockung der Welt irremachen läßt.[1]) Die Einheit mit der alttestamentlichen Frömmigkeit kann unmittelbarer empfunden werden als bei Paulus. Die Vergegenwärtigung ihres Vorbildes[2]) ist keine Verleugnung Christi. Sein Bild steht lebensvoll vor diesem Hoffnungsglauben. Er vermittelt die Hoffnung;[3]) er ist das Vorbild — das letzte, größte —, er ist als der Sohn, mit dem die vielen Söhne zusammengehören,[4]) das Urbild des kämpfenden Glaubens, für den Leiden und Ausharren der Weg zur himmlischen Vollendung ist.[5])

Der Blick ist entschlossen vorwärtsgerichtet. Aber der Blick vorwärts ist ein Blick *aufwärts*. Das Jenseits der Zeit und das *Jenseits der Seinssphäre*, das Gehoffte und die *unsichtbare* Wirklichkeit[6]) bilden eine Einheit. Darum ist die Frömmigkeit des Hebräerbriefs frei von der Versuchung, in Ausmalung der „zukünftigen Welt“[7]) der Verheißung zu schwelgen.[8]) Ihr Sinnen, ihre Hoffnungsgewißheit ist erfüllt von der Wirklichkeit der oberen, der „*himmlischen*“[9]) Welt. Es ist sehr lehrreich, mit welcher Selbstverständlichkeit in der Beschreibung der alttestamentlichen Frömmigkeit als Gegenstand der Erwartung die „himmlische“ Heimat erscheint, die Stadt, die Gott gebaut hat.[10])

---

[1]) 3, 6. 14; 6, 11. 18; 10, 23. 35 f.; 11, 1. — Windisch S. 97: „πίστις bezeichnet das Wurzeln des Frommen in dem eschatologischen Gedankenkreis.“

[2]) 11! [3]) 7, 19; 6, 19 f. [4]) 2, 10 f.

[5]) 12, 1 ff. [6]) 11, 1. [7]) 2, 5.

[8]) Windisch 82 spricht von „Vergeistigung der Zukunftshoffnung“.

[9]) 3, 1; 6, 4; 8, 5; 9, 23; 11, 16; 12, 22. — Die Beobachtung liegt dem Satz vom „Alexandrinismus“ des Briefes zugrunde. Es ist aber daran zu erinnern, wie sich gerade die Verflechtung von Zukunfts- und Jenseitsanschauung sonst in der jüdischen Entwicklung beobachten läßt. Es ist vielsagend, daß im Rabbinismus olam ha-ba, „der zukünftige Aon“, auch zur Bezeichnung der „himmlischen Welt der Seelen“ wird (Billerbeck IV, 819 f.) — wie ähnlich der Gan Eden, das Paradies, eine „himmlische“ und eine „endzeitliche“ Wirklichkeit bedeutet (1130 ff., 1144 ff., vgl. auch das „obere Jerusalem“, das dereinst herabkommt III, 573, 796). In den Pseudepigraphen haben wir Schriften, die die Vollendung ganz in der oberen himmlischen Welt suchen (syr. Baruchapokalypse IV, 808 f.), sogar mit völliger Übergehung des irdischen Messiasreiches (Hen. 71, slav. Hen., Ass. Mos., s. 806 ff.).

[10]) 11, 16. 10.

Das ist an den Vätern vorbildlich, daß sie sich als Fremdlinge und Beisassen auf Erden fühlen.[1]) Von den Gläubigen des „Neuen Testamentes" andrerseits kann gesagt werden, daß sie „hinzugetreten sind zu dem Berg Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem".[2]) Das schließt nicht aus, daß auch sie bekennen: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige erstreben wir."[3]) Man kann die beiden Betrachtungen, die endgeschichtliche Eschatologie, die auf die große kommende Entscheidung blickt, und die Himmelshoffnung, die dem „Jenseits" zugewandt ist, zu einen suchen in dem Gedanken, daß eben in jener kommenden Katastrophe die Himmelswelt, das „unbewegliche Reich" diese Welt des Beweglichen und Vergänglichen endgültig ablösen soll. Der Ansatz fehlt nicht;[4]) aber man kann doch gewiß nicht sagen, daß der Ausgleich in aller Form vollzogen sei. Unser „systematisches" Denken sieht hier eine Spannung, eine Schwierigkeit; wir arbeiten wohl auch „historisch" die gegenüberstehenden „Typen" der Eschatologie heraus.[5]) Für den Glauben, der im Hebräerbrief redet, scheint die unmittelbare Zusammenschau kennzeichnend.

Seiner Erwartung der Zukunft Gottes ist die eigentümliche Wendung gegeben mit der Christusanschauung. Christus, dessen der Glaube wartet, hat seine „Vollendung" erfahren durch das Eingehen in den Himmel. So ist die Anschauung der jenseitigen Welt verwachsen mit der Christusanschauung. Es ist bedeutsam, wie bei Christus nicht die Auferweckung[6]) als die Überwindung des Todes betont wird, an der auch für den Glauben die Hoffnung und das neue Leben haften, sondern eben das Eingehen in den Himmel, das Durchschreiten der Himmel, das Erscheinen vor Gottes Angesicht, das Sichsetzen zur Rechten Gottes, der Eingang in das himmlische Heiligtum und der Dienst daran.[7])

---

[1]) 11, 13. [2]) 12, 22. [3]) 13, 14.

[4]) 12, 27 f. [5]) So auch Moffat (LIV).

[6]) Nur 13, 20 eine Andeutung mit alttestamentlichem Wort.

[7]) 9, 24 — 4, 14; 7, 26 — 9, 24 — 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2 — 9, 12; 6, 20 — 8, 2.

Damit ist dem Glauben der Weg gewiesen; Christus ist Vorläufer und Bahnbrecher.[1])

Die jenseitige, die himmlische Welt aber, in die er einging, ist die Welt des Ewigen. Es ist gewiß nicht zufällig, daß das Stichwort „ewig" so oft durchklingt. Christus hat sich „durch ewigen Geist" dargebracht,[2]) er wird damit der „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks", der „Sohn in Ewigkeit vollendet", „Jesus Christus, gestern und heute derselbe und in Ewigkeit".[3]) Und es ist eine ewige Erlösung oder Errettung, die er gefunden; er ist der Mittler eines ewigen Testaments, das ein ewiges Erbe erschließt.[4]) Als die ewige Welt Gottes ist die himmlische Heimat Sehnsuchtsziel für Menschen, die „durch Todesfurcht ihr ganzes Leben in Sklaverei gehalten sind",[5]) wie andrerseits das Hereinbrechen des Bleibenden für alle, die sich „dem vom Himmel" entziehen, den ganzen Schrecken „ewigen Gerichtes" mit sich führt.[6]) Weil die jenseitige Welt die Welt des Ewigen ist, darum muß sie die zukünftige sein. Aber als die ewige ist sie eben auch schon gegenwärtig. Damit aber schlägt sich die Brücke zu einer eigenen „Mystik" des hoffenden Glaubens.

Die ewige Errettung ist Gegenstand der Hoffnung; und doch nicht bloß das. Auch für den Hebräerbrief hat das Heil Gegenwartswirklichkeit. Er weiß von „Kräften des kommenden Aon", die man gekostet.[7]) So ist der Gedanke eines Vorschmacks, einer gewissen Voraufnahme der Zukunft nahegelegt. Aber es ist sehr lehrreich, wie die „Gabe", die man empfangen, zunächst als die „himmlische" gekennzeichnet wird. Darin bekundet sich die Verschiebung der Eschatologie. Indem man des Heiligen Geistes teilhaftig geworden ist und das gute Wort Gottes gekostet hat, gewann man den Lebenszusammenhang mit der himmlischen Welt, deren man harrt. Von dieser Grundanschauung bekommt auch die vielerörterte Bestimmung des „Anfangs-

[1]) 6, 20 u. 10, 20 (vgl. Riggenbach und Windisch, auch Fr. Büchsel, Die Christol. d. Hebräerbriefs, 1922, S. 63).
[2]) 9, 14 — 1, 3; 10, 5. [3]) 5, 6; 6, 20; 7, 17. 21. (24) - 7, 28 — 13, 8.
[4]) 9, 12; 5, 9 — 13, 20; 9, 15.
[5]) 2, 15. [6]) 12, 25 ff.; 6, 2. [7]) 6, 5.

wortes Christi" ihr Licht.[1]) „Buße von toten Werken und Glaube an Gott, Lehre von Taufen und Handauflegung, Totenauferstehung und ewiges Gericht" — diese „Grundlegung" verliert das Wunderliche, Zufällige, wenn man bedenkt, wie die christliche Taufe mit der Handauflegung und der gleich darauf gekennzeichneten Geistbegabung die Zueignung, die Einweihung für die „kommende Welt" bedeutet, die mit dem erschütternden Zukunftsausblick als die Wirklichkeit naherückt, der bußfertiger Glaube sich entschlossen zuwendet.[2]) So ist dem Eindruck gewehrt, als ob diese Katechismuswahrheiten im Vorhof blieben. Die Anschauung ist freilich nur angedeutet in den aneinandergereihten Tatsachen. Einen volltönenden, hymnischen Ausdruck findet sie auf einem Höhepunkt, da die Größe der Verantwortung eingeschärft wird: in der schon herangezogenen Aussage von dem himmlischen Jerusalem, zu dem die Gläubigen hinzugetreten seien.[3]) Sie ist kaum schon genügend beachtet. Was den Glaubenden hier zugesprochen wird, ist nicht bloß das Anrecht, die „Gewährleistung" des Zieles;[4]) das Wort „hinzugetretensein" besagt mehr: die geheimnistiefe Zugehörigkeit,[5]) das Hineingehobensein in den Bereich, den — „mystischen" Zusammenhang mit der oberen Welt, der Welt der Engel, (der Erstgeborenen),[6]) der vollendeten Gerechten, der Welt Gottes des

---

[1]) 6, 1 f.

[2]) Chrysostomus konnte bei der „Auferstehung" an die Taufe (nach Röm. 6) denken! Hom. 9, 2 f. — Auffallend unbeachtet blieb die Verwandtschaft mit A. G. 17, 30 f.: Buße in der Bekehrung zu Gott, Gericht, Auferweckung! Die Auferweckung ist hier schwerlich bloß als Bestätigung des Richters Jesu gewertet, sondern vielmehr — mit allgemeiner Wendung (vgl. 18!) — als Kundgebung der Gotteswirklichkeit und der Gotteswelt, auf die der Mensch durch das Geheimnis seines Lebens (27 ff.!) hingewiesen ist. Vgl. auch 23, 6!

[3]) 12, 22 ff. [4]) Vgl. B. Weiß.

[5]) Vgl. auch Holtzmann II, 332; Bleek III, 939, 382, 276; H. A. A. Kennedy, The Theol. of the Epistles 1923, S. 217. Ein Katholik wie F. Prat S. J., La théologie de S. Paul I [11], 1924, S. 470 muß das Wort auf die Kirche als vestibule du ciel anwenden, aber würdigt doch in seiner Weise die Anschauung: nous nous mouvons déjà dans la sphère des réalités célestes.

[6]) Wenn man die ἐκκλησία der Erstgeborenen auf die irdische Gemeinde meint beziehen zu müssen (s. B. Weiß, Riggenbach, Kähler, Häring), so erhält diese durch die Einordnung selber eschatologisch-mystische Bestimmtheit.

Richters und Jesu, des Mittlers des Neuen Testamentes. Die Zukunft hat geheimnisvolle Gegenwart, das Jenseits ist nicht bloß Jenseits mehr. Das ist — „mystisches" Glaubensbewußtsein.[1]) Es klingt auch an, wo die Leser als Genossen Christi oder als Haus Gottes angesprochen werden.[2]) Ja nicht vielleicht leise auch, wo das Eingehen in die Ruhe ganz zuversichtlich wie eine Gegenwartstatsache bezeugt wird?[3])

Es erhebt sich die Frage nach dem Wie des „mystischen" Zusammenhanges. Das Wort, das die besondere Aufmerksamkeit auf sich zog, kann weiter helfen. „Hinzutreten" (*προσέρχεσθαι*) wird neben *ἐγγίζειν*[4]) mehrfach bedeutsam verwandt für das Nahen zu Gott,[5]) für den Gottesdienst (*λατρεύειν*)[6]) des Gebetes. Die lebendige Hoffnung, die zuversichtliche Überzeugung von der unsichtbaren Wirklichkeit, deren man harrt, erscheint als Vermittlerin.[7]) Die Zuversicht des Gebetes ist Gabe, Kennzeichen des neuen Bundes.[8]) Der alte ist Gegenbild mit seinem ohnmächtigen Opferdienst, der nicht nach dem Gewissen vollenden kann, vielmehr die Erinnerung an die Schuld ständig wachhält;[9]) das Hemmnis des Schuldgefühls ist jetzt beseitigt. Der Ausdruck aber macht die Bedeutung des Gebets eindrücklich. So gewiß man das „Heiligen", das „Gott weihen und zu eigen machen"[10]) mißdeuten würde, wenn man es als rein seelische Wirkung Christi

---

[1]) Gegenbild ist die jüdische Apokalyptik mit der Ungewißheit des erhofften Teilhabens (4. Esra!) und jenem Mangel an „Nahehaben", wie ihn gerade die Wertung der Visionen (Henoch!) bezeugt!

[2]) 3, 14. 6. [3]) Kähler 300.

[4]) 7, 19. Eine jüdische Parallele, die den Abstand empfinden läßt, Test. Dan 6: *ἐγγίσατε τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῷ παραιτουμένῳ ὑμᾶς.* Bei Philo scheint *ἐγγίζειν* (Leg. all. II 57, De fuga et inv. 59, vgl. *συνεγγίζειν* De migr. Abr. 59) vereinzelt (auch nach Leisegangs Index!)

[5]) 4, 16; 7, 25; 10, 22 (1); 11, 6. [6]) 9, 14; 12, 28.

[7]) 7, 19; vgl. 11, 1. 27 („Der Unsichtbare", „als sehe er ihn"). Sehr lehrreich ist die Aufnahme beim späteren Mystiker: *τὸν ἀόρατον ὡς ὁρατὸν ὁρῶντα τοῖς τῆς διανοίας ὀφθαλμοῖς ἀδιαλείπτως καρτερεῖν* (Diad. Photic. Prooemium, S. 5). Vgl. auch Philo, De migr. Abr. 44 von der glaubenden Seele: *νομίσασα ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα.*

[8]) Vgl. 4, 16; 10, 22 f. [9]) 9, 9; 10, 1 ff.

[10]) 2, 11; 10, 10. 14. 29; 13, 12.

faßte, so gewiß ist auch das „Nahen" verkannt, wenn es bloß als seelisches Verhalten genommen wird, es ist *wirklich* ein Nahen *zu Gott*. In ihm tritt das „Hinzugetretensein" — das ja auch unmittelbar auf Gott und auf Jesus bezogen wird — in die Erscheinung. Die beiden Wendungen deuten sich gegenseitig in ihrem „mystischen" Gehalt. Aus dieser Verwirklichung des Gottesverhältnisses empfängt die Himmels-, die Jenseitsanschauung selber ihre tiefe „mystische" Deutung und Erfüllung, die über das Verlangen nach Ausmalung der Zukunft hinwegheben kann. Der Kern der Anschauung ist eben die „*Gottesgemeinschaft*"[1]) des Jenseits; die Zukunft ist die Vollendung, aber die Gegenwart hat einen Anfang in der Hoffnung, „durch die wir nahen zu Gott"[2])

In dem Geheimnis des Christenlebens kommt die *Heilsbedeutung Christi* zur Aneignung. Christus ist Vorbild; so trat er gleich mit der ausharrenden Hoffnungsfrömmigkeit vor uns hin. Er stellt in seinem Gang zu Gott das Ziel vor Augen. Aber mehr: Er gibt den Glaubenden die Zuversicht, daß das Ziel ihr Ziel sein wird, er führt zum Ziel. Er ist der Versöhner. „Sühne", „Reinigung", „Erlösung", „Errettung", Befreiung vom Todes- und Teufelsbann[3]) ist das Werk, das ihn als den „(Hohen-)

[1]) So theologische Ausleger wie Riehm 516 f. Kähler, Dogm. Zeitfr. [1] II, 302 f. „Religionsgeschichtlicher" Sinn wird die Vergeistigung fürchten. Aber die Eigenart und Kraft dieser „religiösen" Einstellung bestätigt gerade ein vergleichender Blick auf Philo, dem der Gedanke der himmlischen Heimat bekanntlich auch vertraut ist (vgl. etwa De conf. ling. 77 f., Agric. 65, Cher. 120). Es *fehlt* im Hebräerbr. die Schilderung des Kosmos (vgl. Somn. I, 134 ff.), wie die Betrachtung des Kosmos als des „Hauses", des Tempels Gottes, (vgl. Plant. 50, Spec. leg. I, 66); es fehlt ebenso die Schätzung der Seele als des Heiligtums Gottes (Somn. I, 149; II, 250 f.); es fehlt entsprechend die spekulative oder auch moralistische Deutung der Erhebung und der „Ruhe in Gott" (vgl. Leg. all. III, 83 — Fuga et inv. 174 ff.) und vor allem auch die Verherrlichung der Ekstase! Um so mehr tritt — im schroffen Gegensatz zu Philo — die Eschatologie hervor als Trägerin der Gottesanschauung, gegründet in der geschichtlichen Offenbarung!

[2]) 7, 19. Chrysostomus, Hom. 11, 2 (zu 6, 19 f.): Durch die Hoffnung „sind wir schon im Himmel", „seid ihr schon im Besitz"!

[3]) 2, 17 — 1, 3; 9, 14; vgl. 22 f.; 10, 22 — 9, 12 (15) — 2, 10. 3; 5, 9; 9, 28; 7, 25 — 2, 14 f.

Priester nach der Ordnung Melchisedeks“[1]) erweist. Die Vorstellungen sind mannigfaltig, sie zeigen den Reichtum der Anschauung. Der Tod ist die Erschließung des Neuen Testamentes, das Blut reinigt das Gewissen von toten Werken, der durch Leiden Vollendete verbürgt als der barmherzige, durch eigene Versuchung mitfühlende Hohepriester Erbarmen am Gnadenthron, er tritt fürbittend ein, er hilft und kann völlig erretten.[2]) Den Kern der Anschauung, der in den mancherlei Vorstellungen ausstrahlt, wird man darin sehen dürfen, daß das Nahen zu Gott durch diesen Hohenpriester ermöglicht wird. Das ist der Sinn seines himmlischen Hohenpriestertums, das ist der Sinn seines Todesleidens. So ist das Geheimnis des Christenlebens an ihn, sein Opfer, seinen Dienst, seinen Weg zu Gott gebunden.

Die Anschauung findet einen scharfen gedrängten Ausdruck in der Zusammenfassung beim Übergang zur „praktischen“ Anwendung. Die Glaubenden werden aufgerufen, hinzuzutreten mit wahrhaftigem Herzen in Gewißheit des Glaubens, da sie Freudigkeit (oder „Ermächtigung“) haben „zum Eingang in das Heiligtum durch das Blut Jesu, den[3]) er uns eingeweiht hat, als neuen und lebendigen Weg, durch den Vorhang hindurch, d. i. sein Fleisch, und einen großen Priester über das Haus Gottes“.[4]) Sie können eintreten, weil er, der Hohepriester, eingetreten ist, sie treten hinzu „durch ihn“.[5]) Aus der Zusammenschau seines und „unseres“ Eingehens erwächst ein tiefer Gedanke. Die Glaubenden folgen dem Vorläufer.[6]) Sie hoffen, einstmals endgültig ihm nachzufolgen in die himmlische Welt. Sie wissen, daß ihr Leben auf Erden unter dem Gesetz der Nachfolge steht, der das Ziel nach treuer Bewährung winkt.[7]) Aber sie dürfen auch jetzt schon in das Heiligtum folgen, indem sie zu Gott nahen. Neben, zwischen „eschatologische“ und „ethische“ Nachfolge tritt die — „mystische Nachfolge des Glaubens.“[8])

---

[1]) 5, 6. 10; 6, 20 u. 7! [2]) 9, 15 ff. 14; 2, 17 f.; 4, 15 f.; 7, 25.
[3]) Oder „die“? Vgl. Riggenbach. [4]) 10, 19 ff.
[5]) 7, 25. [6]) 6, 20. [7]) 12, 1 ff.
[8]) Der Zusatz wird Schutz sein gegen die Verwechselung mit der „imitatio Christi“, der Nachahmung Christi in der späteren Mystik.

Ich wage den Ausdruck, weil er auf die eigenartige Anschauung aufmerksam machen kann. Die „mystische" Nachfolge ist die Übung des Glaubens an den „himmlischen" Hohenpriester. Sie kann nicht sein ohne die „ethische"; nur denen, die ihm gehorchen, ist der Sohn Urheber ewigen Heiles.[1]) Aber sie ist doch etwas anderes als die ethische, auch wenn das Vorbild des Beters Jesu betont mit eingeschlossen ist. Sie ist auch etwas anderes als die eschatologische, ob auch das „Eingehen" nur aus dem „eschatologischen" Anschauungskreis von der himmlischen Welt zu beschreiben ist. Sie ist das innerste, das „mystische" Geheimnis der Glaubensnachfolge, die aus dem „Hinzutreten" Kraft für den „Lauf" zieht.[2]) Aus der Anschauung, wie sie der Begriff der dreifachen Nachfolge deuten will, dürfte das beziehungsreiche τελειοῦν seinen Gehalt empfangen: vollenden, auch „ethisch" in dem Gehorsamlernen,[3]) und doch mehr als ethisch, zum Ziele führen, zu Gott, schon jetzt, durch Reinigung des Gewissens, in dem Nahen zu Gott,[4]) eben darum aber auch in der gehofften Vollendung.[5])

Die Anschauung sammelt sich im Bild des Christus, der, den Seinen vorangehend, Vorbild und Versöhner, als himmlischer Hoherpriester den Zugang zu Gott erschließt. Darin bekundet sich, daß das „mystische Bewußtsein" mit Zuversicht und Verantwortungsgefühl eben am Glauben haftet. Dies Bild Christi,

---

[1]) 5, 9.

[2]) Gerade die Auffassung der fellowship with God as based on the eternal presence of Jesus in heaven drängt auch Moffat dahin, den Verf., „mystical" zu nennen (LV). Feines Verständnis bietet Kennedy: Christen have begun to live in the world to come, the invisible heavenly order — Their present access to God through Him is a genuine anticipation of the future (216 f.) — Sehr beachtlich ist Luthers Aneignung. Er findet in 10, 19 die mystica et exemplaris passio Christi im Sinn von R. 6 usw. und würdigt Christi introitus coeli per mortem als sacramentum nostrae quoque novae vitae et viae qua coelestia tantum quaeramus et amemus toto prorsus affectu ingressi in coelestia ut sit ‚conversatio' nostra iuxta apostolum ‚in coelis' (E. Hirsch u. H. Rückert, Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief, 1929, S. 251).

[3]) Vgl. 5, 9; 2, 10. [4]) Vgl. 9, 9; 10' 1. 14.

[5]) 2, 10; 7, 28 - 11, 40; 12, 23. Vgl. Riggenbach zu 2, 10.

das der Glaube vor Augen hat, zeigt Ewigkeitshintergrund, indem es die Anschauung vom ewigen „Sohn" Gottes, dem „Abglanz seiner Herrlichkeit", dem Mittler der Schöpfung in sich trägt.[1]) Aber es trägt und erfüllt den Glauben mit seinem „geschichtlich-eschatologischen" Inhalt. In ihm, dem Sohn, ist „zu dieser Letztzeit" das entscheidende verantwortungsschwere Gotteswort ergangen.[2]) Diese Würdigung steht über dem ganzen Brief.[3]) Das sagt die Verwertung des Bildes. Es ist das heiße Anliegen des Verfassers — die ersten Kapitel zeigen es in überführendem Werben —, dies Bild seinen Lesern lebendig zu machen. So hofft er Kleinglauben, Schwäche, Anstoß zu überwinden. Er sagt es deutlich genug, was ihm am Herzen liegt: daß man „achte auf das Gehörte", daß man den Sinn auf Jesus, „den Boten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses" richte, im klaren Bewußtsein der großen schweren Verantwortung, die gerade die Heilsbotschaft als solche auflegt.[4]) Die griechische Formel der *μνήμη θεοῦ* lädt zur Anwendung ein. Der Verfasser will die *μνήμη Χριστοῦ* erwecken, ein Gedenken Christi, das andächtige innerste Gesammeltheit ist.[5]) Dazu bietet er gerade auch den drohenden Ernst des Bußwortes auf. Er pflegt an seinem Teil auch „Christusinnigkeit" — in der Überzeugung, daß sie der Heilsweg ist. Bedarf es der Begründung, daß es ihm fern liegt, den Glauben bloß als seelische Erscheinung zu betrachten, wie es moderner Psychologismus und Kritizismus tut? Die Art, wie er zum Glauben aufruft, zeigt das Bewußtsein seiner Bedeutung. Und die ganze Ausführung des Satzes „der

---

[1]) 1, 2 f., vgl. 10, 5. [2]) 1, 2.

[3]) Eine Bestätigung bietet 8, 11: Der neue Bund bringt mit der Vergebung die Erkenntnis des Herrn.

[4]) S. o. S. 20. Man könnte ein Losungswort des Diadochus Photio. für satanische Versuchung daneben stellen: *ἐὰν οὖν εὑρεθῇ ὁ νοῦς, ὡς εἶπον, μεμνημένος προσεχῶς τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* (o. 32)!

[5]) Schon hier bei der Einführung des Begriffes mag darauf hingewiesen werden, wie Luthers Christuszeugnis eine großartige Veranschaulichung ist für die *μνήμη Χριστοῦ*, die mit dem „Herzen" anschaut, fixo intuitu, („das hertz und gewissen immertzu uff Christum knüpffen", W. 10 I 2, S. 223) und so Christum „gegenwärtig hat", vgl. u. Kap. II 4.

ewige Gottessohn der durch das Leiden vollendete Hoheprieſter" iſt die Antwort, was dieſer Glaube bedeutet.[1]) Wir können ſie kurz zuſammenfaſſen: Dieſer Glaube bedeutet ein Hinzugetretenſein und Hinzutreten, das Nahen zu Gott durch Chriſtus.[2])

So wird das ganze eindringliche Chriſtuszeugnis eine Wegweiſung in das „myſtiſche Bewußtſein" des Glaubens. Und es bleibt doch verſtändlich, daß die „myſtiſchen" Töne nur erſt ſchwach anklingen. Freilich umfaßt das Chriſtusbild mit der Anſchauung vom Vorläufer und hohenprieſterlichen Mittler ſelber die „myſtiſche" Beziehung. Und kein Zweifel, daß dieſe Beziehung „Erfahrung", „Erlebnis" wird — der Verfaſſer kann gelegentlich ſtarke ſinnliche Ausdrücke wie „koſten" oder „teilhaftig werden"[3]) gebrauchen! Aber es bleibt nicht bloß alles Schwelgen in erlebter Heilsgegenwart fern. Beim Glauben ſelbſt richtet ſich das Augenmerk weniger auf das „myſtiſche" Verhältnis, das in ihm erſchloſſen iſt, als vielmehr darauf, daß er der Weg iſt. Dieſes „myſtiſche" Verhältnis bleibt ja ſelbſt ein Geheimnis, das nur für den Glauben Wirklichkeit hat. Und der Glaube, der ſich an Chriſtus hält, iſt die Aufgabe des „heute". Man kann ſich nicht hinwegſchwingen über die Gegenwart; es gilt auszuharren in der Hoffnung auf kommende Errettung[4]) und Lohnerſtattung,[5]) es gilt — zu glauben. Dem Glauben iſt der Abſtand von der Zukunft, da er „Gott ſchauen" ſoll,[6]) von vornherein eingeſchärft durch die Botſchaft, die ihn trägt, wenn anders ſie eine eſchatologiſche Botſchaft iſt und bleibt.

---

[1]) Ch. Fr. Nolloth, The Fourth Evangelist, 1925, kann den Hebr. in der Würdigung des Glaubens, dem das „Objekt" mit dem Zugewandtſein a present possession werde, zwiſchen Paulus und Johannes ſtellen (252).

[2]) Hier wäre auch der Anſatz zu einer eigentümlichen „Wort-Myſtik" zu würdigen, den man vielleicht 4, 2 (das Wort „verbunden" mit den glaubenden Hörern, vgl. Riggenbach, aber auch Windiſch) und 4, 12 f. (die Wirkungsmacht des Wortes, das vor Gottes Gericht ſtellt, vgl. Riggenbach) beobachten kann.

[3]) 6, 4 f. — 6, 4; 3, 1. 14. „Verkoſten" iſt ein bekanntes Stichwort katholiſcher Myſtik-Theorie. Vgl. Glaube und Myſtik, S. 66 f.

[4]) *σωτηρία* behält klare eſchatologiſche Richtung 9, 28; vgl. 5, 9 und Riggenbach zu 1, 14.

[5]) 10, 35 (11, 10. 26). [6]) 12, 14.

Mit dem Hoffnungsausblick kehrt unsere „Überschau" zurück zum Anfang. Die Eschatologie bleibt der Rahmen. Kein Gedanke, daß sie durch die „mystische" Wendung irgend beiseite geschoben sei.[1]) Man kann vielleicht bei der „Sabbatruhe"[2]) mystische Klänge im Lied der Hoffnung hören; aber man kann nicht einmal sagen, daß die alte „endgeschichtliche" Eschatologie abgelöst sei durch die neue des Eingehens, des Aufsteigens in die himmlische Welt. Der Druck der Welt hält die Hoffnung lebendig. Aber darum bleibt doch voll in Geltung, was wir an „mystischer" Wendung beobachtet. Es besteht nicht einmal eine Spannung. Die „mystische" Gewißheit kann nicht zur Gefahr für die eschatologische Botschaft werden, weil sie ihrerseits an dieser Botschaft haftet. Nur von der Zukunft her ist das Geheimnis der Gegenwart zu deuten; nur in der Hoffnung ist es lebendig. Weil die Hoffnung mit zuversichtlicher Überzeugung nach der unsichtbaren Wirklichkeit greift, darum gibt es für den Glauben dies Jenseits, das sich ihm im Gebet öffnet und dabei doch Jenseits bleibt. Und wenn die Hoffnungsspannung bei dem „Nahen zu Gott" nachließe, müßte das Christusbild das „mystische" Geheimnis vor dem Hineingezogenwerden in das geschichtliche „Diesseits" bewahren; denn dies Christusbild ist durch das „Eingehen zu Gott", das die Gebetszuversicht trägt, eschatologisch, auch wenn die Wiederkehr zurückträte. Vielleicht sind die Empfänger des Briefes ihrerseits eine sonderliche Veranschaulichung, wie alle „mystische" Gewißheit dahinschwindet mit der Überzeugung des Hoffnungsglaubens. Ihnen scheint die Erwartung zerbrochen.[3]) Gibt es eine „Mystik", die sie halten könnte?

Eben durch diese Verwachsenheit von Gegenwartsgeheimnis und Zukunftserwartung ist dem geschichtlichen Leben, das unter dem „Noch nicht" steht, seine Verantwortung, sein Ewigkeitssinn gesichert. Es ist dem Menschen eben für jetzt nur ein

[1]) Windisch 121: Der „Hellenismus" hat „die eschatologische Stimmung verstärkt, nicht aufgelöst" (vgl. 98 f.).

[2]) 4, 9 (3, 11 usw.)

[3]) Vgl. 3, 6; 4, 14 ff.; 6, 11; 10, 22 f. 35 ff.; Riggenbach XXI f.

verborgener „mystischer" Zusammenhang mit der andern Welt geschenkt im Hoffnungsglauben. Das ist von Gott aus die ständige Mahnung an die Aufgabe. Der Satz kann paradox klingen. Der Einwand liegt nahe, daß die Einstellung auf die andere Welt doch notwendig abziehe von dem geschichtlichen Leben in dieser Welt. Wie stark der Gegensatz der beiden Welten das Bewußtsein beherrscht, verrät sich sehr lehrreich an der Selbstverständlichkeit, die das Leiden für diese Frömmigkeit bekommt. Es ist die natürliche, unausbleibliche Folge der Feindschaft dieser Welt für die, die der andern zugehören; es dient ihnen als Mittel der Zucht, in der sie die Vaterhand erkennen, und zur Lösung aus aller Verstrickung, dient der Bewährung des Gehorsams und eben so der Vollendung, dem Erreichen des Zieles.[1]) Aber darf man sagen, daß solche Wertung des Leidens Abwertung der geschichtlichen Lebensaufgabe sei? So fällt doch gerade starkes Gewicht auf die Verantwortung, d. i. auf den Ewigkeitssinn des Lebens. Darum eint sich mit der Schätzung des Leidens die ernste klare Bejahung, die der „ethischen" Bewährung in den Gemeinschaftsbeziehungen zuteil wird.[2]) Sie bestätigt, daß die „mystisch" gewandte Eschatologie zur Einschärfung der „geschichtlichen" Lebensaufgabe hindrängt. Man darf diese Aufgabe nur eben nicht gleichsetzen mit den Ansprüchen einer Kulturethik, wie wir sie nirgends im Neuen Testament finden können.

Der Hebräerbrief zeigt einen Hoffnungsglauben mit „mystischer" Wendung. Eine Darstellung, die sie heraushebt, muß den Schein der Einseitigkeit wagen. Mangelnde Beachtung fordert die Betonung. Es ist eine Probe der Beobachtung, daß sich von den so leicht übersehenen Ansätzen der Weg in das Verständnis der ausgebildeten „Hoffnungsmystik" des Neuen Testaments eröffnet. Ein ähnliches Bild wie der Hebräerbietet der erste Petrusbrief. Die Verschiedenheit ist dabei groß genug, um die innere Verwandtschaft doppelt eindrücklich zu machen.

---

[1]) 10, 32 ff.; 11, 26. 35 ff.; 12, 1 ff.; 13, 12 ff. — 12, 5 ff. — 5, 8 f.; 2, 10.
[2]) 13, 2 ff.

2.

Auch die Frömmigkeit des ersten Petrusbriefes ist Hoffnungsfrömmigkeit im ausgesprochenen Sinn. Die Gläubigen sind wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung; hoffend hingewandt zu sein auf die Gnade, die ihnen dargebracht wird in der Offenbarung Jesu Christi, ist der Sinn ihres Lebens.[1]) Der Zukunftsausblick bekommt seine ganze Andringlichkeit durch das Bewußtsein, daß das Ende aller Dinge nahegekommen ist.[2]) Der Wandel wird zu einem Wandel in der Furcht durch den Blick auf den Richter;[3]) schon in der Gegenwart kann man den „Anfang des Gerichtes am Hause Gottes" selber sehen.[4]) Aber denen, die sich „unter Gottes gewaltige Hand beugen",[5]) winkt die Aussicht der Erhöhung, der Errettung, des Lebens, der Herrlichkeit, des himmlischen Erbes, der jubelnden Freude in der vollendeten Gemeinschaft mit dem Christus, an dessen Leiden sie jetzt teilhaben.[6]) Die große Hoffnung ist Halt im Leiden und Antrieb und Kraft zum Gutestun.

Eben in dieser ihrer Lebendigkeit und Wirkungskraft ist die Hoffnung aber selber Zeichen einer Heilsgegenwart. Diese Gegenwart des Heils findet im ersten Petrusbrief vielleicht noch volleren Ausdruck als im Hebräerbrief. Die Gläubigen sind „erlöst aus ihrem eitlen Wandel" durch das kostbare Blut Christi;[7]) sie haben „gekostet";[8]) sie können hingewiesen werden auf Gotteswirkung der Wiedergeburt, der Heiligung, der Bewahrung,[9]) die durch Wort und Geist vermittelt ist.[10]) Es liegt eine entscheidende Wende vor; die zwei Zeiten des Lebens grenzen sich scharf gegeneinander ab.[11]) Aus der erfahrenen Gotteswirkung entspringt Verpflichtung und Verantwortung: Die Leser dürfen sich nicht mehr „gestalten" nach den früheren Lüsten in der Zeit ihrer Un-

---

[1]) 1, 3. 13; vgl. 21; 3, 5. 15. [2]) 4, 7; vgl. 1, 20.
[3]) 1, 17; vgl. 2, 17 f.; 3, 2. 16 — 1, 17; 4, 5.
[4]) 4, 17. [5]) 5,6.
[6]) 5, 6 — 1, 5. 9 f.; 2, 2 — 3, 7. 10; 4, 6 — 4, 13; 5, 1. 4. 10 — 1, 4; — 4, 13; 1, 6. 8.
[7]) 1, 18 f. [8]) 2, 3. [9]) 1, 3. 23 (2, 2); 1, 2. 5.
[10]) 1, 23 ff. 2; 2, 5; 4, 14. [11]) 2, 9 f. und S. 34 A. 1.

wissenheit, die Zeit war lange genug![1]) Die „Reinigung der Seelen im Gehorsam der Wahrheit" hat zum Ziel die ungeheuchelte, von Herzen kommende, angespannte Bruderliebe;[2]) und die schwierige Stellung in der Welt bringt die große Sendung, durch gutes Werk und in unschuldigem Leiden Gott Ehre zu bereiten, im Vertrauen auf seine Fürsorge.[3])

So weit ist die Heilsgegenwart unmystisch beschrieben.[4]) Die Betrachtung des Lebens ist einlinig wie im verständigen Rationalismus, wie in rationaler Orthodoxie. Gottes Eingriff hat den neuen Anfang geschenkt; Glaubensdenken geht von ihm zurück auf den ewigen Gottesrat,[5]) und der Hoffnungsausblick läßt die Lebenslinie nach vorwärts münden in die zukünftige Herrlichkeit. Allein eine mystische Tiefe, eine geheimnisvolle Doppelheit des Lebens ist damit noch nicht gewonnen. Aber die Beschreibung bedarf der Ergänzung. Das Geheimnis ist doch nicht so rationalisiert, versachlicht und eingefangen in einer „objektiven" Gotteswirkung. Das Leben hat seine Hintergründe. Die Mahnung verschmäht nicht den Schrecken des Teufels.[6]) Und das Glaubenszeugnis läßt das Geheimnis des Christenlebens durchleuchten. Es strahlt schon auf gleich im Anfang und wieder bei der Einschärfung der Verantwortung des Wandels in der Welt, indem die Leser als „auserwählte Beisassen" und „Fremdlinge" angesprochen werden.[7]) In dieser Welt sind sie Fremdlinge, weil sie eben innerlich der Himmelswelt angehören, in der ihnen ihr „Erbe aufbewahrt" ist.[8]) Dadurch wird die Bedeutung der Berufung anschaulich. Sie hat ein eschatologisches Ziel, die „ewige" Herrlichkeit;[9]) aber sie versetzt schon jetzt geheimnisvoll in Gottes Bereich, in seine Lebenssphäre, seine Welt: Er hat berufen aus der Finsternis in sein

---

[1]) 1, 14; 4, 3. [2]) 1, 22; vgl. 3, 8; 4, 8 f.

[3]) 2, 12. 15. 19 f.; 3, 1 f. 16 — 5, 7; 4, 19.

[4]) Weinel (445) bezeichnet 1. Petr. als ein „unmystisches Schreiben".

[5]) 1, 2. [6]) 5, 8 f. [7]) 1, 1. 17; 2, 11.

[8]) 1, 4. Knopf versteht das Erbe apokalyptisch als das „himmlische Paradies". [9]) 5, 10.

wunderbares Licht.[1]) Kann man die mystische Färbung der Vorstellung bestreiten? Es ist lehrreich, wie „mystische" Anschauung auch bei Wort und Geist den durchscheinenden Hintergrund bildet. Wort und Geist stellen sich zunächst wie göttliche Kräfte dar; das entspricht der einlinigen Betrachtung. Aber bei Christus[2]) wie bei den Toten, bei denen das gottgewollte Ziel des Lebens klar heraustritt,[3]) wird der Geist mit einer gewissen Selbstverständlichkeit als Lebenselement vergegenwärtigt. Und wenn das Wort als das Mittel der Wiedergeburt in seiner Ewigkeit von der Vergänglichkeit alles Fleisches abgehoben wird, so ist damit angedeutet, wie es als das „lebendige und bleibende", d. i. eben als „Gottes Wort" den Lebenszusammenhang mit der Ewigkeitswelt vermittelt.[4])

Dies „mystische" Bewußtsein hat seinen Brennpunkt an der Verbundenheit mit Christus. Es ist freilich eine Verbundenheit im Glauben. Das Gefühl des Nochgetrenntseins ist stark: Die Leser „lieben", „glauben", „ohne zu sehen".[5]) Aber ihr liebendes Glauben ist doch mehr als bloßes Harren. Der Glaube kann seine „mystische" Seite nicht verbergen. Wir stoßen im ersten Petrusbrief mehrfach auf die Formel „in Christus".[6]) Man könnte ihrer Beweiskraft sich entziehen, indem man ihren Gebrauch „abgegriffen" fände. Aber die „mystische" Verbundenheit mit Christus spiegelt sich auch sonst mannigfach. Es heißt von den Christen, daß sie „hinzutretend zu dem Herrn, dem lebendigen Stein", „ihrerseits wie lebendige Steine aufgebaut werden als geistliches Haus zu einer heiligen Priesterschaft, darzubringen geistliche Opfer, die Gott angenehm sind durch Jesus Christus".[7]) Die Erinnerung an den Hebräerbrief muß sich aufdrängen: Die Glaubenden nahen zu Gott, indem sie sich an Christus anschließen. Entsprechend wird der Zweck des Sterbens

[1]) 2, 9 (Knopf: „Licht ist Gottes Lebens- und Wesenselement"); vgl. auch das „Stehen" „in der Gnade" 5, 12. So denn auch „charismatischer" „Dienst" mit „Worten Gottes", „aus der Kraft" Gottes, zu seiner Ehre 4, 10 f.

[2]) 3, 18 f. [3]) 4, 6. [4]) 1, 24 f. [5]) 1, 8.

[6]) 3, 16; 5, 10. 14. [7]) 2, 4 f.

Christi darin gesehen, daß er uns „hinzuführe zu Gott".[1] Erklärend fügt der Verfasser alsbald hinzu, daß der Tod am Fleisch ja der Weg zum Leben im Geist gewesen. Der lebendige Christus führt zu Gott — das ist das Bekenntnis eines „mystischen" Christusglaubens. Aus seiner Anschauung heraus wird gleich darauf die Heilswirkung der Taufe abgeleitet von der „Auferstehung Christi, welcher ist zur Rechten Gottes, gen Himmel gefahren, nach der Unterwerfung von Engeln und Herrschaften und Kräften".[2] Die Taufe rettet als Zueignung an den lebendigen, erhöhten Christus.[3] Im Zusammenhalt mit diesen Ausführungen muß der Gebrauch der „mystischen" Formel den Schein der Abgeschliffenheit und Erstarrung verlieren. Eine „mystische" Verbundenheit mit dem auferstandenen Christus ist auch für den ersten Petrusbrief Grundtatsache des Christenlebens. So fällt auf die starke Betonung der Auferweckung volles Licht.[4] Das Heil ist daran gebunden — gewiß nicht allein darum, weil die Gottestat der Auferweckung die Hoffnung für die eigene Zukunft trägt,[5] vollends nicht darum, weil sie den Tod Christi, wie es sich eine rationale Orthodoxie zurechtlegt, als Sühntod enthüllt; vielmehr entscheidend darum, weil sie den lebendigen Herrn[6] gibt, der „zu Gott hinführt". So fügt sich in die Gesamtanschauung der Gedanke, daß durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten — für die, die glaubend die Gottestat für sich gelten lassen — die Wiedergeburt vermittelt sei.[7]

Freilich ist der Ausgang in der Würdigung der Heilsbedeutung Christi immer wieder die geschichtliche Tatsache seines Todes. „Christus ist einmal der Sünden wegen gestorben, der Gerechte für die Ungerechten."[8] Mit dem Leiden und Sterben

[1] 3, 18. Auch v. Soden, Knopf u. a. erinnern hier an Hebr.

[2] 3, 21 f. [3] Vgl. auch Knopf 159.

[4] Neben 1, 3; 3, 21 f. 1, 21; 3, 18; aber auch 1, 11 (Verherrlichung, vgl. 21; 4, 13).

[5] Wohlenberg zu 1, 3 (*ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστ.* Vgl. Hofmann).

[6] Vgl. *κύριος* 2, 3; 3, 15; (2, 13?).

[7] 1, 3. Kaftan (Theol. 82) kann hier die mit Jesu Auferweckung schon begonnene *παλιγγενεσία* (Matth. 19, 28) finden. [8] 3, 18.

des Gotteslammes ist etwas Entscheidendes geschehen; Erlösung, „Sühne", Abtun des Sündenfluchs, Heilung und Möglichkeit eines Lebens für die Gerechtigkeit erwirkt.[1]) Daran kann sich der Glaube halten. Ohne diese Gewißheit ist das „mystische Bewußtsein" unmöglich. Aber sie ist auch ihrerseits nicht zu trennen von diesem Bewußtsein. Wir müssen uns hüten, die Heilsbedeutung des „Sühntodes" nach dem Vorbild einer rationalen Orthodoxie festzubannen in eine vergangene geschichtliche Tatsache. Die „geschichtliche Tatsache" des Todes ist nicht aus dem Ganzen des Christusbildes herauszulösen. Und es ist nicht zu übersehen, welche Lebensbedeutung dies Bild für den Glauben hat. Durch die Beobachtung der *μνήμη Χριστοῦ* im Hebräerbrief sind wir für das Verständnis vorbereitet.

Auch der erste Petrusbrief pflegt mit der Vergegenwärtigung des Christusbildes eine „Christusinnigkeit". Er will seinen Lesern zur Erfüllung der Mahnung helfen, daß sie „den Herrn — Christus — heiligen in ihren Herzen".[2]) Die Vergegenwärtigung zeigt eine Doppelheit der Betrachtung; sie ist uns nicht fremd. Als Vorbild soll Christus den Lesern vor Augen stehen mit seinem unschuldigen Leiden. So gewinnen sie die rechte innere Haltung zu ihrem Leiden durch die Welt.[3]) Aber daraus entspringt keine Gleichstellung mit dem Vorbild. Das Leiden Christi behält seine Einzigartigkeit, wie sie der Erlösungsgedanke feststellt; es hat seine Segenswirkung für die, die es erfassen: „Er litt für euch."[4]) Der Vorbilds- und der Erlösungsgedanke bilden begrifflich eine Doppelheit. Aber sie haben ihre Einheit im Christusbild. Die Einheit kommt zur Geltung in der Aneignung. Und in dieser Aneignung wird die „Christusinnigkeit" zur „mystischen Gemeinschaft".

---

[1]) 1, 18; 2, 24; vgl. 1, 2. [2]) 3, 15.

[3]) 2, 21 ff,; vgl. 4, 1.

[4]) 2, 21; vgl. 3, 18. Man kann daran erinnern, wie in Luthers Christuszeugnis die Doppelheit ganz ähnlich heraustritt: Christi Leiden sacramentum und exemplum, vgl. etwa W. 2, 141. In der heutigen theologischen Lage darf auch die Erinnerung an Kierkegaard auf Widerhall rechnen (s. in Kürze N. k. Z. 1917, S. 109).

Es ist bekannt, daß man sich im ersten Petrusbrief gelegentlich an die paulinische „Kreuzesmystik" erinnert fühlt.[1]) Unser Brief hat freilich nicht die Formel, er hat auch nicht einfach den paulinischen Gedanken vom „Mitgekreuzigtsein" und „Miterwecktwerden". Aber er hat gleiche Einstellung und darum auch ganz verwandte Aneignung des Bildes Christi.[2]) Mit dieser „Vergegenwärtigung" kommt das Leiden Christi mit seinem Segen zur Auswirkung. Es gibt dem Leiden, das die Glaubenden zu tragen haben, seinen Sinn, daß ein wirkliches „Teilhaben an den Leiden Christi" mit dem Ziel der „Herrlichkeit"[3]) daraus wird. Ihr Leiden kann und soll ihnen helfen zur Aneignung der Segenswirkung des Leidens Christi, daß sie „den Sünden entworden der Gerechtigkeit leben", daß sie durch „Leiden am Fleisch" „zum Schluß gekommen sind mit der Sünde", dem alten heillosen Wandel — eben im Blick auf den Christus, der „getötet ist am Fleisch, lebendiggemacht am Geist"[4]) Das ist eingeschlossen in dem Heilszweck des Leidens Christi, „daß er euch hinzuführe zu Gott".

So gewinnt das Christuszeugnis seine Einheit. Diesem Glauben, der Christum so gegenwärtig hat, ist er mit seinem Leben, Sterben und Auferstehen die Lösung des Sündenproblems im umfassenden Sinn, durch Erlösung und Wiedergeburt zu neuem Wandel im Gehorsam gegen den heiligen Gotteswillen.[5]) Das

[1]) Vgl. Knopf zu 1, 3; 2, 24; Wohlenb. zu 4, 1 (3, 18).

[2]) Mit dem Urteil, daß die Ausführung 2, 24 „blasser und rationaler" sei verglichen mit der „straffer und logischer, auch religiös tiefer" gehaltenen Röm. 6 (Knopf 119), ist das Verhältnis schwerlich geklärt. Die eigentliche Entsprechung bei Paulus bietet auch nicht Röm. 6, sondern die „Kreuzesmystik" des zweiten Korintherbriefes (1, 5; 4, 10; s. u. II 3; vgl. Kol. 1, 24; Röm. 8, 17); 1. P. 4, 13 könnte man geradezu einen Anklang hören (vgl. auch Ph. 3, 10).

[3]) 4, 13. [4]) 2, 24; 4, 1 ff. (3, 18).

[5]) Die notwendige innere Zusammengehörigkeit von Vergebung und neuer Lebensrichtung bringt schon der Eingangsgruß zu sehr bemerkenswertem Ausdruck: „zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi." Mit der Vorordnung soll gewiß nicht gesagt sein, daß durch den Gehorsam die Vergebung erworben werde; Gottes Heilstat, seine „Zuvorerkennung", seine „heiligende" Aneignung gehen vorauf. Aber es wird aufs stärkste betont, was die Heiligung, die Berufung (vgl. 1, 15) in sich schließt. Der ganze paränetische

Heil, das durch Christus erworben ist, wird dem Glaubenden zu eigen in der Christusgemeinschaft, und sie ist nicht zu denken ohne jenes „Gegenwärtighaben". Gewiß ist der Zusammenhang — der die „Glaubensmystik" in sich trägt — nicht begrifflich-dogmatisch herausgestellt. Aber die Art, wie das Christusbild verwertet ist, macht ihn sichtbar.

Man könnte bei dieser „mystischen" Aneignung des Christusbildes geneigt sein von „Geschichtsmystik" zu sprechen. Bedeutet sie eine Entthronung der Eschatologie? Es ist nicht schwer zu sehen, wie die eschatologische Grundhaltung in Anschauung und Erleben verschlungen bleibt. Was der Glaube hat, verdeutlicht er sich im Blick auf die Zukunft. Er hat schon jetzt verborgenen „mystischen" Zusammenhang mit der Wirklichkeit, deren er wartet.[1]) Vom Ziel bekommt auch die Aufgabe ihre Klärung: das „heilig" sein, das „Leben Gott gemäß im Geist".[2]) Solche Zukunftseinstellung wird nicht gestört oder durchkreuzt durch den Blick auf Christus. Christus ist ja selber der Kommende; man hat, man betätigt die Verbundenheit mit ihm, indem man seiner Offenbarung[3]) zugewandt ist. Die Christologie bleibt eschatologisch. Vom Standpunkt des Menschen, der in der Welt lebt, ist auch die Auferstehung, unbeschadet ihrer „geschichtlichen" „Tatsächlichkeit", eine „eschatologische" Wirklichkeit, Überwindung dieser Welt, Kundwerden der andern. Man könnte nur sagen, daß sich hier wieder das Übergehen der Eschatologie in die Jenseitsanschauung zeige. Aber es bedarf keiner Ausführung, daß damit im ersten Petrusbrief nicht die Eschatologie als „endgeschichtliche" Zukunft Gottes auf- oder abgelöst ist. Alles „mystische" Regen und Weben ist zukunftbestimmt. Freilich, dabei bleibt es andrer-

---

Zusammenhang 1, 13—25, in dessen Mitte das berühmte Wort von der Erlösung steht, ist die Bestätigung. 5, 6 und 4, 14 ff. wird die „Beugung" als selbstverständliche Bedingung kommender Erhöhung und gegenwärtigen Geistesstandes eingeschärft. Der Klang ist alttestamentlich; aber ihren vollen Ton bekommt die Mahnung doch durch das Wort von Christus (s. 4, 13 f.!).

[1]) Sehr bezeichnend 4, 14: „Der Geist der Herrlichkeit und der Geist Gottes ruht auf euch."

[2]) 1, 13—17; 4, 5 f. [3]) 1, 7. 13; 4, 13; 5, 4.

seits: Die Zukunft Gottes kann „mystisch" die Gegenwart in ihren Bereich ziehen, weil sie geschichtlich schon einen Anfang, eine Gegenwart gewonnen hat. Es ist die Zusammenschau von geschichtlicher Offenbarung und Zukunft, es ist die geschichtlich begründete Eschatologie, welche das „mystische Bewußtsein" möglich macht. Das läßt die „mystische" Hoffnungsfrömmigkeit im ersten Petrus- wie im Hebräerbrief beobachten. Und so ist sie wegweisend.

3.

Der Hebräer- und erste Petrusbrief zeigen „Ansätze". Wie wichtig die Ausbildung ist, die die Ansätze durch Paulus und Johannes erfahren, das kann man an den Frömmigkeitszeugnissen der apostolischen Väter erproben, in denen die Linie des Hebräer- und ersten Petrusbriefes fortgeführt ist.

Auch hier ist zu beobachten, wie die lebendige Hoffnung „mystisch" wird. Zeugen sind der Barnabas- und erste Clemensbrief. Für Barnabas ist der Glaube so sehr ein Hoffen, daß er auch „von dem Hoffen auf das Kreuz" spricht.[1]) Dies Hoffen ist Hingespanntsein auf die Zukunft Gottes, auf die kommende Vollendung,[2]) nicht eschatologische Gnosis.[3]) So kann es eine Lebensmacht sein. In der Hoffnung wird der Bund Jesu versiegelt in das Herz,[4]) durch die Hoffnung wird das „Lebendig"-, das „Neuwerden",[5]) wird die Einwohnung Gottes vermittelt,[6]) ein „Vorschmack" des Zukünftigen geschenkt.[7]) Ist das nicht Spiegelung einer „Hoffnungsmystik"? Der erste Clemensbrief bietet einen Innenblick. In der Anwendung des stark betonten Auferstehungsglaubens rücken bedeutsam nebeneinander die Hoffnung, in der „unsere Seelen sich anbinden sollen an den, der treu ist in den Verheißungen und gerecht in den Gerichten", die

[1]) 11, 8; vgl. 12, 2.

[2]) 15, 7: Auch das Gerecht- und Heiligwerden ist Zukunftserwartung. Vgl. 6, 19.

[3]) 17, 2: Das Zukünftige ist beschlossen *ἐν παραβολαῖς!*

[4]) 4, 8. [5]) 6, 17; 11, 11; 16, 8.

[6]) 16, 8 f. [7]) 1, 7.

Furcht und — das Nahen zu Gott.[1]) Die Erinnerung an den Hebräerbrief ist beim ersten Clemens besonders naheliegend. Lebendige Hoffnung leiht die Freudigkeit zum „Hinzutreten"! Es ist schwerlich zufällig, daß der Gottesgedanke in der Ausführung „mystische" Färbung annimmt: Gott ist der Unentrinnbare, der Gott, dem alles nahe ist.[2]) Auch das Durchscheinen des Erwählungsbewußtseins[3]) fügt sich ein; der Hoffnungsglaube erfaßt, daß der ewige Gott sich „ein Volk" in seinen Erwählten „angenommen" hat. So dürfen wir sagen: auch hier bei Barnabas und erstem Clemens eine „mystische Hoffnungsfrömmigkeit", die von Verbundenheit weiß und darin die Triebkraft eines neuen Lebens hat.

Aber dabei ist doch nicht wohl zu verkennen, wie die Entwicklung in andere Richtung drängt. Der Eindruck wird noch stärker, wenn man bedenkt, daß unsere Zeugnisse — Formeln verraten es[4]) — paulinisches Erbe voraussetzen. Wer in der Abwendung von der mystischen Bahn bloß das Zeichen für gesunden Sinn zu sehen geneigt ist, möge nicht vergessen, worin diese Abwendung in die Erscheinung tritt. Es ist bekannt, wie ein neuer Nomismus einwurzelt. Die „beiden Wege" werden gegenübergestellt.[5]) Wir sehen die Verheißung, den Lohn[6]) und andrerseits die Furcht[7]) aufgeboten. „Gedenke des Gerichtstages bei Tag und Nacht", „ein jeder wird, wie er gehandelt hat, empfangen", dies ist die Mahnung.[8]) „Wie groß und wunderbar sind die Geschenke Gottes", „die bereitet werden den Aus-

[1]) 27 (1); 28; 29 (1).

[2]) 28, 2 ff. (Ps. 139!); 27, 3 ff.; vgl. 21, 2 f. 9; 55, 6; 59, 3; 64, 1 (*ὁ παντεπόπτης θεός*!).

[3]) 29, 1 ff.; vgl. 2, 4; 50, 7; 58, 2; 59, 2 f.; 64. Berufung 1, 1; 32, 4 u. ö.

[4]) So braucht 1. Clem. mannigfach das *ἐν Χῷ*: Glaube, Liebe, Erziehung, Lebensführung „in Christo" 22, 1; 49, 1; 21, 8; 47, 6; Berufung, Betrauung, Errettung, Ruhm, Gerechtigkeitstor „in Christo" 32,4; 46, 6; 43, 1; 38, 1; 54, 3; 48, 4.

[5]) Barn. 18 ff.; Didache 1 ff.

[6]) Vgl. etwa 1. Clem. 24 ff.; 34 f. Barn. 11, 8; 19, 11; 20, 2 (*μισθός*).

[7]) Vgl. etwa 1. Clem. 2, 8; 21, 8; 28. Barn. 2, 2; 4, 11 u. ö.

[8]) Barn. 19, 10; 4, 12.

harrenden", so lautet die Ermunterung.[1]) Können wir uns wundern, wenn der paulinische Satz von der Rechtfertigung durch den Glauben[2]) beim ersten Clemens sein Gegenstück bekommt durch die Belehrung, daß die Sünden durch Liebe vergeben werden und daß Abraham das Verheißungsgeschenk des Sohnes und Rahab die Rettung „wegen Glauben und Gastfreundschaft" empfing?[3]) Vollends schlägt „nomistisches" Denken vor im zweiten Clemensbrief, dessen starke eschatologische Spannung[4]) unter dem Bann des Vergeltungsgedankens steht.[5]) Und nicht minder sicherlich im Hirten des Hermas.[6])

Das alles kann freilich nicht besagen wollen, daß die Frömmigkeit sich von Christus löse. Und Christus ist auch durchaus nicht bloß neuer Gesetzgeber[7]) und Prophet. Das Bewußtsein seiner Heilandsbedeutung findet vielfachen Widerhall: Er starb für uns, damit wir Vergebung empfingen,[8]) erwarb sich sein Volk,[9]) erschloß Erkenntnis und Leben.[10]) Aber warum kann diese Heilandsschätzung die nomistisch-moralistische Art nicht niederhalten? Unser Leitgedanke birgt eine Antwort in sich. Die Betrachtung der geschichtlichen Heilsbegründung wirkt sich nicht aus in einer „eschatologischen Mystik"!

---

[1]) 1. Clem. 35, 1. 3. [2]) 32, 4.

[3]) 50, 5; 10, 7; 12, 1. Vgl. Barn. 19, 10: *διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν σου.*

[4]) Vgl. nur 12, 1: „Laßt uns stündlich erwarten das Reich Gottes in Liebe und Gerechtigkeit." Die *βασιλεία* ist eschatologisch 5, 5 u. ö., wie 1. Clem. 50, 3; 42, 3; Barn. 4, 13; 7, 11; 21, 1; Didache 9, 4; 10, 5; Hermas Vis. IX 29, 2; 12, 3 ff. u. ö.

[5]) Der Lohn 9, 5; 11, 5 f.; 20, 4; die Verdammnis 6, 7; 7, 6; 10, 5; 15, 5; 17, 5—7. Vielsagend ist die Verbindung 17, 4: „Wann er kommen und uns erlösen wird, einen jeden nach seinen Werken!"

[6]) M. IV 2, 4; VII 5; VIII 8; S. V 1, 5; 3, 3 u. ö.

[7]) Barn. 2, 6.

[8]) Vgl. 1. Clem. 7, 4; 12, 7; 16; 21, 6; 49, 6. Barn. 5, 1 f.; 7, 2 ff.; 8; 14, 4. Schätzung der Sündenvergebung bes. bei Barn. 5, 1; 6, 11 u. ö.; aber auch 1. Clem. 50 f.; 60, 1 f.

[9]) Barn. 3, 6; 5, 7; 14, 4. 6.

[10]) S. bes. Didache 9, 3; 10, 2; aber auch 1. Clem. 36, 2; 59, 2 f.; 2. Clem. 1.

Sie wird wesentlich Rückschau.[1]) So kann die Gegenwart wieder unter den Bann einer „nomistischen" Eschatologie geraten. Denn das Evangelium beherrscht das ganze Leben gerade als das eschatologische Evangelium, d. i. als die Botschaft der richtenden Gnade, die in der Zukunft das Werk vollendet, das sie in Christus tut, und die im Blick auf diese Zukunft immer neu in ihrer geschichtlichen Tatoffenbarung ergriffen wird. Diese Zusammenschau der Geschichte und der Zukunft Gottes, die den Sinn der Offenbarung sicherstellt, weicht einseitiger Rückschau. Die geschichtliche Offenbarung muß es büßen mit Verlust an beherrschender Geltung und die eschatologische Botschaft mit Verlust des tiefsten Sinnes, den sie vom Evangelium her empfängt. Das besagt der neue eschatologische Nomismus.

Mit der einseitigen Rückschau verbindet sich eine Schwerpunktsverlegung in der Zukunftsschau. Sie verschiebt sich nach der Jenseitsschau. Das Jenseits gibt der individuellen Eschatologie — sie muß hervortreten[2]) — das Ziel. Die Gnosis[3]) findet darin ein dankbares Feld. Aber solche Gnosis ist nicht „Mystik", auch wenn sie mit Visionen umgeht. Das wird eindrücklich an Hermas, dessen apokalyptisch-animistische Engel- und Geistergnosis[4]) recht unmystisch-moralistisch-nüchtern ist. Die

[1]) Wie lehrreich ist die Abstufung Barn. 1, 7: Kundgetan hat uns der Herr . . das Vergangene und Gegenwärtige, indem er uns auch von dem Zukünftigen Vorproben kosten ließ (vgl. ähnlich 5, 3)! Die Schriftgnosis des Barnabas enthüllt das Zeugnis der Alten (vgl. dazu Bauers Exkurs 307 ff.)

[2]) Lehrreich 2. Clem. 19, 4: „Er wird oben mit den Vätern aufgelebt (ἀναβιώσας) Freude haben in die leidlose Ewigkeit" (vgl. 20, 5 das himmlische Leben, auch Ignatius Magn. 9, 3: die von Christus auferweckten Propheten!)

[3]) Ein vielsagendes Zeugnis ist die Spekulation über die Kirche in 2. Clem. und Hermas: Die „erste", die Urkirche ist „pneumatisch, vor Sonne und Mond gegründet" (2. Clem. 14, 1), die Kirche ist „von allem zuerst geschaffen", „um ihretwillen ward die Welt zubereitet" (Herm. Vis. II 4, 1 vgl. auch I 1, 6; 3, 4; III 3, 3 f.; Sim. 9 und die Deutung des Schöpfungsberichtes auf Christus und die Kirche durch Papias nach Fragm. 6 bei H. G. Z.)

[4]) Die Engel der Gerechtigkeit und der Bosheit M. VI 2, 1; der Schwelgerei und des Truges S. VI 2, 1; die bösen Geister und der „heilige", „zarte", „göttliche" Geist, „der in dir wohnt" M. V 1 f.; III 1; X 1 f.; XI 7 ff.; der Engel des prophetischen Geistes XI 9; die heiligen Geister als die Kräfte des

Gnosis wird auch damit noch nicht mystisch, daß sie sich mit der Himmelfahrt der Seele[1]) beschäftigt. Jedenfalls nähert sie sich damit nicht der „Hoffnungsmystik" des neutestamentlichen Christusglaubens.

Der Abstand ist deutlich. Freilich bleibt auch bei diesen Vätern das Bewußtsein des „Gerufenseins"[2]) der Quell eines „mystischen" Glaubensverhältnisses. Und der geschichtliche Christusglaube hat als solcher gewiß auch die Ansätze zu einer „Geschichtsmystik" bei sich.[3]) Aber das eine kann auch der flüchtige Ausblick schon empfinden lassen, welch große und entscheidende Aufgabe die Durchbildung der „Hoffnungsmystik" des geschichtlichen Evangeliums war. Sie hat dazu gedient, den Sinn, die Wahrheit des Evangeliums für die Kirche — zu immer neuen Reformationen — ins Licht zu rücken.

Eindrucksvoller kann vielleicht noch das Zeugnis des Jakobusbriefes wirken, den man sachlich — ohne Entscheidung der „geschichtlichen Frage — hier einreihen darf. Die Ansätze sind noch deutlicher, und das Ganze bleibt doch ein Gegenbild zur ausgebildeten „Hoffnungsmystik" des Paulus. Die eschatologische Spannung ist bestimmend.[4]) Sie führt zu entschlossener Abwertung der Welt, deren Maßstäbe und Werte — wie vor allem der Reichtum — ihre Geltung einbüßen.[5]) Die Blicke sind nach „oben"[6]) gewandt. Zugleich ist die Beobachtung der inneren Vorgänge

---

Gottessohnes S. IX 13, 2; Michael, der „große und berühmte Engel", „der sein Gesetz in die Herzen der Glaubenden gibt" VIII 3, 3 usw.

[1]) Vgl. etwa die Ascensio Jesajae, dies lehrreiche Zeugnis von Kreisen der Kirche, in denen die Apokalyptik „den Weg zu Gnosis bildet" (Weinel in „Neut. Apokryphen" [1], S. 204).

[2]) So gerade im 2. Clem. 1. 2; 2, 7 u. ö. Die Bedeutung veranschaulicht 5, 1: *Ὅθεν, ἀδελφοί, καταλείψαντες τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου ποιήσωμεν τὸ θέλημα τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς.*

[3]) Vgl. etwa 1. Clem. 36, 2 von Christus: *διὰ τούτου ἀτενίζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν· διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ.* Knopf z. St.: „Die Christusmystik der Gemeinden tritt uns in diesen Sätzen sehr deutlich entgegen" — „der höchste Gott erkannt in der mystischen *θέα* Christi, vgl. noch Joh. 1, 18; 6, 40".

[4]) 1, 12; 2, 5; 3, 1; 4, 14; bes. 5, 1 ff., 7—9.

[5]) 1, 9 ff. 27; 2, 1 ff.; 4, 1 ff. 10. 13 ff.; 5, 1 ff. [6]) 1, 17; 3, 15. 17.

beachtlich.[1]) Die Erwählungsgewißheit, in der die Armen sich als „reich im Glauben und Erben des Reiches" wissen dürfen, mehr noch der Gedanke, daß sie jetzt „in der Diaspora" leben,[2]) zeigt die Wendung zur „eschatologischen Mystik". Andere Beobachtungen reihen sich an. Das Gebet wird gewürdigt als „Nahen zu Gott".[3]) Der Gedanke der „Geburt" durch das „Wort der Wahrheit", das „eingepflanzte" Wort, weist auf die Gegenwartserfahrung, wie sie ein „mystisches" Bewußtsein gestalten kann.[4]) Die einfache Verwendung eschatologischer Heilsbegriffe auch für die Gegenwart gibt ihr die Deutung als Anfang, Vorauf-nahme.[5]) Man kann sagen: lauter Ansätze, die die Verwurzelung der „Glaubensmystik" im Glauben zeigen.[6]) Aber doch eben nur Ansätze! Das Herz dieser Frömmigkeit schlägt in der „Weisheit", die in Demut, Sanftmut, Geduld das Wort „tut" und die Rechtfertigung nur von Glauben und Werken erwarten kann,[7]) und in dem schlichten, der Innigkeit nicht entratenden[8]) Vertrauen zur Güte Gottes.[9]) Die Gefahr gesetzlicher Vergeltungsfrömmigkeit mag noch nicht ernsthaft erscheinen. Aber sie ist doch auch noch nicht gebannt mit dem tiefen Gedanken des vollkommenen Gesetzes der Freiheit, obwohl man in ihm so etwas wie „ethische Mystik"[10]) anklingen hören kann. Auch der Jakobusbrief veranschaulicht die Sendung dessen, der die „Hoffnungsmystik" durchgebildet hat. Wir stehen vor dem Werk des Paulus.

[1]) 1, 13 ff.; 4, 1 ff. Vgl. Schlatter II 45 ff.

[2]) 2, 5 (vgl. dazu auch Hauck, S. 101); 1, 1. Dibelius kann zu der „Diaspora" auf Hebr. 11, 13; 13, 14; Ph. 3, 20; Gal. 4,26 verweisen: „der Himmel die Heimat" (so auch Hauck). [3]) 4, 8. Vgl. o. S. 25 f. Hebr.! [4]) 1, 18. 21.

[5]) Vgl. schon *σῶσαι* 1, 21; 2, 14; 5, 20; vor allem aber *δικαιοῦσθαι* 2, 21. 24 f.

[6]) Sonst würde auch die „Übereinstimmung mit Johannes", die Schlatter II 60 f. aufdeckt, sehr äußerlich bleiben!

[7]) 3, 13 ff.; 1, 4. 12. 19 ff.; 2, 8 ff.; 4, 7 ff.; 5, 7 ff.; 2, 14 ff.

[8]) „lieben" 1, 12; 2, 5. [9]) 1, 17 f. 5; 5, 11; 4, 6; 2, 13.

[10]) 1, 25; 2, 12. Das gilt, ob man nun deutet: das Gesetz, das zur Freiheit erhebt, oder: das Gesetz, das in Freiheit, als das „eingepflanzte", „innerliche" Lebensgesetz erfüllt sein will. Beide Deutungen, auch die zweite, sichern dem Wort zugleich einen eschatologischen Klang.

Zweites Kapitel.

Die „Hoffnungsmystik" des paulinischen Christusglaubens.

Bei der Hoffnungsfrömmigkeit im Hebräer- und ersten Petrusbrief kann die Anwendung des Begriffs „mystisch" paradox wirken. Er erfüllt so gerade seine Aufgabe, einen Tatbestand, den es ins Auge zu fassen gilt, eindringlich zu machen. Bei Paulus liegt es anders. Sofern nicht überhaupt Wort und Begriff einer Religionsform vorbehalten wird, die höchstens am Rande das Urchristentum streift, wird man bei Paulus von einem ausgebildeten „mystischen Bewußtsein", einer „Glaubensmystik" reden dürfen. Aber daran beobachten wir, mit gewissen, sicher nicht bedeutungslosen Tonverschiebungen, den gleichen inneren Zusammenhang wie in der „mystischen" Hoffnungsfrömmigkeit des Hebräer- und ersten Petrusbriefes. Er führt zu dem Mittel- und Quellpunkt des neutestamentlichen Glaubens.

Auch von Paulus haben wir ein Zeugnis, das von der Eschatologie beherrscht ist: die Thessalonicherbriefe. Aber der Hoffnungsglaube kann auch hier schon in aller Zukunftsspannung die „mystische" Art nicht verleugnen. Das Gegenbild der Thessalonicher- sind die Gefangenschaftsbriefe, d. i. vor allem Kolosser- und Epheserbrief. Sie enthalten reiche „mystisch-gnostische" Anschauung und sind durchwogt von „mystischem" Empfinden. Wer meint, daß die „Mystik" an die Stelle der Eschatologie rücken müsse, wer Eschatologie und „Mystik" als Zukunfts- oder Jenseits- und Gegenwarts- oder auch Diesseitsreligion gegeneinander auszuspielen neigt, muß erwarten, daß die Hoffnung ihre Bedeutung verliere und nur noch als Ausklang mitschwinge. Weit gefehlt! Das „mystische" Zeugnis bleibt seinerseits eine Botschaft der Hoffnung; das Geheimnis soll lebendig werden mit der geistgewirkten Erkenntnis, „welches da

ist die Hoffnung seiner Berufung".[1]) Thessalonicher- und Gefangenschaftsbriefe stellen in polarer Gegenbildlichkeit den Zusammenhang von „Eschatologie" und „Mystik" jeweils von einer Seite her vor Augen. Mit der Beobachtung, wie sie in der vergleichenden Nebeneinanderstellung anschaulich geworden, gehen wir an das Glaubenszeugnis der „Hauptbriefe". Sie liefern mannigfache Bestätigung und Vertiefung. Der Wesenszusammenhang von „Eschatologie" und „Mystik" gründet im Wort, im geschichtlich-eschatologischen Evangelium, das als solches das Wort der Berufung, der Versöhnung, der Rechtfertigung ist. So wird gerade aus der „Hoffnungsmystik", die das „religionsgeschichtliche" Bild der paulinischen Frömmigkeit gestaltet, jene Sammlung auf das Wort, besonders im Galater- und Römerbrief verständlich, in der wir einen Wesensgrundzug neutestamentlichen Glaubens erfassen.

1.

Die Frömmigkeit der Thessalonicherbriefe ist Hoffnungsfrömmigkeit. Der Eindruck kann fast übermächtig werden. In dem königlichen Dreiklang Glaube, Liebe, Hoffnung[2]) scheint die Hoffnung den stärksten Ton zu haben. Die Glaubenden wissen sich berufen, erwählt, bestimmt zu Gottes Reich und seiner Herrlichkeit, zur Errettung, zum Leben.[3]) So heben sie sich heraus aus der Masse derer, die „keine Hoffnung haben".[4]) Ihre Bekehrung besagt, daß sie „dienen dem lebendigen und wahren Gott und erwarten seinen Sohn vom Himmel, Jesus, den Erretter vom kommenden Zorn".[5]) Ihr Wandel soll wie das Ringen ihres Apostels um ihr Heil beherrscht sein von dem Ausblick auf den Tag der Verantwortung und Anerkennung,[6]) den Tag des Herrn, der da kommt wie ein Dieb in der Nacht,[7]) die „Parusie".[8])

[1]) E. 1, 17 f. [2]) 1, 3; 5, 8.
[3]) 2, 12; II 2, 14 — 5, 9; II 2, 13 — 5, 10 (vgl. II 2, 16 ewiger Trost).
[4]) 4, 13. [5]) 1, 9 f. [6]) Vgl. 4, 6; 3, 12 f.; 2, 19 f.
[7]) 5, 2 (4); (II 1, 10; 2, 2).
[8]) 2, 19 usw. (6mal, sonst so bei P. nur 1. K. 15, 23!). — ἀποκάλυψις II 1, 7; ἐπιφάνεια II 2, 8 („hellenistisch", sonst nur Past.).

Unter solcher Zukunftsspannung scheint die „Mystik" keinen Raum zu haben. Und doch fehlt es nicht an „mystischen" Klängen. Ja gerade der erste Thessalonicherbrief läßt uns beobachten, wie das eschatologische Lied als Lebenslied des Glaubens ein „mystisches" wird. Paulus ruft seinen Lesern zu: „Ihr seid nicht in der Finsternis, daß euch der Tag wie ein Dieb überrasche, denn alle seid ihr Söhne des Lichtes und Söhne des Tages."[1]) Kann man den Klang „eschatologischer Mystik" in diesen Worten überhören? Sie schärfen die Verantwortung ein, aber eben dadurch, daß sie das Geheimnis des Lebens bewußt machen. Und das Geheimnis wird von der Zukunft her im „mystisch" gewandten Bild vergegenwärtigt. Das Jenseits, dessen man harrt, hat eine „mystische" Gegenwärtigkeit; die Glaubenden gehören schon zum Tage.[2]) Diese „eschatologische Mystik" klingt auch an in dem — gleichfalls „sittlichem" Aufruf dienenden — Wort der Berufung zu Gottes Reich und Herrlichkeit.[3]) Kann das Reich rein zukünftig gedacht werden? Ragt es nicht geheimnisvoll in die Gegenwart hinein, ob die Herrlichkeit auch noch zukünftig ist? Jedenfalls ist die Berufung doch eine Gegenwartstatsache! Die Berufung bedeutet die „Heiligung", die Aneignung durch Gott, die der Welt entnimmt, schließt damit Geistesbegabung[4]) in sich. So ist sie die Versetzung in den verborgenen Lebenszusammenhang der Gottesherrschaft[5]) und eben darum der ernste Anspruch, „würdig zu wandeln".

Der Zusammenhang von Zukunft und Gegenwart, was sie eint, findet im ersten Thessalonicherbrief bedeutsame Darstellung in einer Formel, die, wenn man sie nicht als abgegriffen beiseite schiebt, in das Geheimnis des Glaubenslebens deutet, der Formel „vor Gott". Paulus stellt seinen Christen den Tag vor Augen, da sie mit ihm „vor Gott" und „vor dem Herrn" stehen werden.[6])

---

[1]) 5, 4 f. Nach Milligan „eschatologisch".

[2]) 5, 8. Vgl. Kol. 1, 12 f., wie 1. P. 2, 9! [3]) 2, 12.

[4]) 4, 7 f.; II 2, 13; (vgl. 1. P. 1, 2!). Vgl. das „in Gott dem Vater" 1, 1; II 1, 1.

[5]) Vgl. die deutliche Gegenwärtigkeit 1. K. 4, 20; R. 14, 17; andrerseits das Durchschlagen des eschatologischen Sinns II 1,5 (wie 1. K. 6, 9 f.; 15, 50).

[6]) 2, 19; 3, 13.

Und er zeigt ihnen durch sein Vorbild, was es heißt, das ganze Leben betend „vor Gott" zu leben.[1]) Der tiefe Gehalt der Formel weckt den vorausschauenden Gedanken an die Rechtfertigungsbotschaft, in der er sich eigen entfaltet.[2]) Er ist uns andrerseits vertraut von der „mystischen" Anschauung des „Nahens" und „Hinzutretens" im Hebräerbrief.

Bei all diesen Hindeutungen auf die geheimnistiefe Verbundenheit mit Gott und seiner Welt kann es sich nicht verbergen, wie sie dem Glauben zuteil wird: in und mit der Christusverbundenheit. Sie gibt der Zukunft recht eigentlich ihren Inhalt: „Wir werden allezeit mit dem Herrn sein."[3]) Aber eben die Zuversicht, daß Gott die Glaubenden, auch die, die „durch Jesus entschlafen sind", „mit ihm" „führen" wird,[4]) setzt die „mystische" Verbundenheit voraus.[5]) Wir wundern uns nicht, daß wir auch im ersten Thessalonicherbrief auf die Formel stoßen, die zum Stichwort der paulinischen „Christusmystik" geworden ist, die Formel „in Christo", „im Herrn". Sie spiegelt in ihrer Verwendung sehr lehrreich die Eigenart dieses „mystischen" Bewußtseins.

Wir dürfen von „mystischen" Ansätzen sprechen. Aber naturalistische Verschmelzungsmystik oder Schwelgen in Gefühlen taucht nicht einmal am Horizont als ferne Möglichkeit auf. So wird die Abneigung, den Ausdruck anzuwenden, sich wieder kräftig regen. Die Frömmigkeit der Urgemeinde haftet am Wort, darum ist sie personhafte Glaubensfrömmigkeit. Auch im Hebräer- und im ersten Petrusbrief tritt das Wort uns als Halt und Gegenstand des Glaubens und als Träger des machtvollen Gotteshandelns entgegen. Paulus, der Missionar, dessen Theologie Missionstheologie[6]) ist, Paulus, der Herold der Glaubensbotschaft, hat die besondere Sendung, das Wort, das lebendige Gotteswort

[1]) 1, 3; 3, 9; vgl. auch 2, 5. 10: Ihm ist es natürlich, Gott als Zeugen anzuführen.

[2]) S. u. Abschnitt 4 und 5. [3]) 4, 17; vgl. 5, 10. [4]) 4, 14.

[5]) So auch Dibelius zu 4, 14. v. Dobschütz zieht schon bei der Heiligung 4, 7 den Gedanken der unio mystica heran.

[6]) Vgl. N. k. Z., 1910, S. 253 ff.: Die Genesis der paulinischen Theologie.

auf den Leuchter zu stellen. Schon hier kann sich der Ausblick eröffnen, wie er durch die Zusammenfassung der Glaubenswirklichkeit in dem Wort der richtenden Gnade kommenden Geschlechtern, denen die eschatologische Erwartung des Urchristentums ferngerückt war, den Lebenszusammenhang mit dem Evangelium der Urchristenheit vermittelt hat. Der erste Thessalonicherbrief als echter Missionarsbrief bietet reiche Veranschaulichung für die Bedeutung, die das Wort, das Evangelium als Gottes Ruf für Paulus und seine Christen hatte.[1]) Aber weit entfernt, die mystische Wendung des Glaubens zu verdunkeln, dient diese Beobachtung gerade dazu, sie zu erhellen. Das Wort, verkündet, aufgenommen, bejaht als Gottes Wort, „wie es das wirklich ist",[2]) hat die Geisteswirksamkeit bei sich.[3]) Durch seinen Ruf macht Gott glaubende Menschen sich zu eigen.[4]) Da das Wort aber gerade mit seinem eschatologischen Inhalt, mit dem Ernst und der Größe seines Ausblicks die Herzen trifft, so ist zu sagen, daß gerade das Wort „Eschatologie" zu „Mystik" werden läßt. Indem ihnen Gott vor Augen steht als der, der er ist, der „lebendige und wahrhafte", indem sie mit innerster Gespanntheit Jesus, dem Richter und Retter, dem Herrn zugewandt sind,[5]) haben glaubende Menschen durch das Wort das „mystische" Bewußtsein der Verbundenheit als die „Kinder des Lichtes".

Bestätigung liefert die Formel der „Christusmystik". Die Thessalonicherbriefe bieten einen eigenen Befund. Die mystisch-metaphysische Anschauung, die man in der Formel findet, bleibt jedenfalls stark im Hintergrund. Die Übersetzung „in Christo als dem Lebenselement" dürfte zumeist gewaltsam wirken. Sollte die Formel schon abgegriffen[6]) sein? Der Eindruck könnte sich regen. Allein die „mystische" Erfüllung folgt ja erst in späteren

---

[1]) 1, 6. 8; 2, 13; II 3, 1 — 1, 5; 2, 2. 8 f.; 3, 2; II 1, 8; 2, 14 — 2, 12; 4, 7; 5, 24; II 2, 14.

[2]) 2, 13. [3]) 1, 5; vgl. 2, 13.

[4]) 4, 7. Die Verkündigung als „wirksamer Heilsruf" wird mit Recht von A. Oepke betont, Die Missionspredigt des Apostels Paulus, 1920, S. 55 f.; vgl. 200 ff.

[5]) 1, 9 f. [6]) Vgl. 2, 14 („christliche" Gemeinden).

Quellen! Eine andere Erklärung des Tatbestandes bietet sich dar. Ich habe versucht, die Formel zu deuten aus dem lebendigen Christusbewußtsein heraus.[1]) Zweifellos ist das „Sein in Christo", die Verbundenheit, die die Formel feststellt, „metaphysisch", „objektiv", nicht etwa bloß „psychologisch", „subjektiv" gemeint. Darum hat Paulus für „die Toten in Christus" die gewisse Hoffnung.[2]) Es können sich sehr realistische Vorstellungen damit verbinden. Aber der Gedanke entzieht sich doch wieder einem „meta-physischen", naturhaften Vorstellen. Die Schwierigkeiten, in die eine „archaisierende" religionsgeschichtliche Erklärung mit dem Bemühen um plastische, anschauliche Vorstellung — also etwa die von dem „Luftelement" — gerät, sind äußerst lehrreich.[3]) Verständlich wird die Formel letztlich nur aus dem Glauben heraus. D. Glaubende hat den Christus gegenwärtig, „in dem" ihm „Gottes Wille" begegnet;[4]) Christus ist die Wirklichkeit, die sein Denken, Fühlen, Wollen bestimmt und erfüllt, in der sich sein persönliches Leben bewegt. Er lebt „in Christo", „im Herrn" — und damit wird es ihm Wirklichkeit, daß er, mit der Gemeinde,[5]) mit allen Glaubenden in Christo ist, damit wird ihm der Heilsbereich, der „in Christo" eröffnet ist, Wirklichkeit. So begreift man, daß sich ein „mystischer" Gebrauch der Formel: „der Glaubende in Christo" und ein „heilsgeschichtlicher": „Gott in Christo" eigentümlich vermischen. So tritt vor allem ins Licht, daß die Formel so oft auf die „Bewußtseinsgegenwart" deutet. Die Thessalonicherbriefe sind mit ihrem vermeintlich abgegriffenen Gebrauch Wegweisung.[6]) Die Verbindungen, in denen das „im Herrn" be-

[1]) N. k. Z., 1920, S. 213 ff. (239 ff.).

[2]) 4, 16. Ob oder wieweit auch II 1, 12 die mystische Lebensverbindung als Grund der Verherrlichung gemeint ist (vgl. Dib.), bleibt unsicher.

[3]) Weber a. a. O. 214 ff. Daraus ergibt sich das Verständnis für die Betonung der „nichtgegenständlichen Art" des „Seins in Christo" bei O. Schmitz, Die Christus-Gemeinschaft des Paulus, S. 240, 244. Natürlich ist daraus nicht zu folgern, daß Christus nicht Inhalt des Bewußtseins, „bewußtseinsgegenwärtig" sei.

[4]) So die schöne Formel 5, 18! [5]) 1, 1; 2, 14; II 1, 1.

[6]) Es ist die Einzelbeobachtung, wie sie in Thess. besonders lehrreich ist, die mir die einseitig „metaphysische" (Lohmeyer 144 f.) oder heilsgeschichtliche

gegnet, weisen zumeist nicht zunächst auf ein „mystisch-metaphysisches" Seinselement als vielmehr auf Glaubenseinstellung und Lebensgestaltung. Paulus ermahnt „im Herrn", er hat sein Vertrauen im Herrn, die Christen sollen „stehen" im Herrn, die „Vorsteher" haben ihren Dienst „im Herrn"[1]) — man ergänzt, man deutet: „den Blick gerichtet auf den Herrn", „so daß man ihn sich und den andern vor Augen stellt". Das Gegenwärtighaben des Herrn[2]) ist Triebkraft, Lebensgesetz, Wesenskennzeichen für all solch Tun und all solche Haltung. So weicht der trügerische Schein der Abgegriffenheit. Die Formel weist in ihrem Gebrauch in das Geheimnis der „Glaubensmystik", das sie auf kurzen scharfen Ausdruck bringt. Es ist dasselbe Geheimnis, das uns in der Verwertung des Christusbildes im Hebräer- und ersten Petrusbrief lebendig ward.

Wer „im Herrn" sein Leben führt, hat die „mystische" Verbundenheit mit Gott und seiner Welt. Daran kann auch im ersten Thessalonicherbrief kein Zweifel sein. Aber die Besinnung richtet sich freilich kaum auf diese „mystische" Verbundenheit. Christus steht vor der Seele als der Kommende. Es ist bedeutsam, wie neben dem geschichtlichen Namen „Jesus" die κύριος-Bezeichnung, und zwar gerade in ihrem eschatologischen Anschauungsgehalt[3]) vorschlägt. Das „mystische" Bewußtsein ist noch ganz eingebettet in das eschatologische.

(Mittring, s. o. S. 11, A. 5) Deutung der Formel auf den „Ort", den „Bereich" des göttlichen Heilswirkens zu verwehren scheint. Die Aufgabe wird so sicher verwickelter, aber die Lösung m. E. auch umfassender und tiefer. Durch die grundsätzliche Forderung „einer möglichst individualisierenden Betrachtung der einzelnen Stellen und Stellenkomplexe" scheint mir L. Bruns Beitrag (s. o. S. 14, A. 5) vor allem Beachtung zu verdienen.

[1]) 4, 1; II 3, 12 (6 „im Namen"); II 3, 4; I 3, 8; 5, 12. Zu der „paradoxen" Verbindung „die Toten in Christus" vgl. u. zu 1. K. 15, 18.

[2]) Da die „Bewußtseinsgegenwart", der „Glaube" durch das Wort, durch Gott gewirkt wird, so ist es natürlich völlig abwegig, hier irgendwie den Gedanken einer „agierenden" Mystik zu hegen. Das Leben „in Christo" ist Gottes Gabe, vermittelt durch das Wort, d. h. den Glauben.

[3]) κύριος steht in den Thess. verhältnismäßig viel öfter als in den Gefangenschaftsbriefen und vollends in den „Hauptbriefen", wogegen (Jesus) Christus in starkem Unterschied von den Hptbr. und noch mehr den Gefbr. recht

Es ist deutlich, was der Eschatologie im Leben der Frömmigkeit die beherrschende Geltung sichert. Es ist die Wirklichkeit der Welt, die auf die Eschatologie immer neu hindrängt. Es ist das Dasein in dieser Welt, in dem man die Macht des Satans und die Gottfeindschaft,[1]) in dem man die Unentrinnbarkeit des Leidens[2]) und den Tod[3]) zu spüren bekommt, in dem man bei allen pneumatischen Erlebnissen und bei aller „mystischen" Zuversicht der Verbundenheit auf ausdauernden Glauben[4]) gestellt bleibt, in dem man mit ernstem Ringen um das „Fortschreiten" in der „Heiligung" und der Liebe die Pflicht des Alltags zu erfüllen hat.[5]) So wird der Kampf des Paulus im zweiten Thessalonicherbrief bedeutsam als Zeugnis für das Wesen seiner „Glaubensmystik". Schwärmerischem Überschwang muß er die Eschatologie entgegenhalten, das „noch nicht", das die volle Enthüllung des Problems der Geschichte im Antichristentum noch vorbehält, und das „dann" in seinem Ernst und seiner Größe als Weltüberwindung.[6]) Und damit verbindet sich die Einschärfung der Pflicht der Arbeit![7]) Der Gegensatz, gegen den Paulus sich kehrt, ist bekanntlich umstritten. Man hat gnostische Mystik darin erkennen wollen, die den „Tag des Herrn" umdeutet, indem sie ihn im Geisterleben der Gegenwart schon angefangen wähnt.[8]) Verbreiteter und doch wohl auch gesicherter bleibt die andere Auffassung, daß es sich um eschatologische Schwärmerei handelt, die über der brennenden Naherwartung Aufgabe und Lage der Gegenwart vergessen möchte.[9]) So oder so zeigt sich

selten vorkommt; und der eschatologische Sinn tritt (vor der Blickrichtung auf das Dienstverhältnis und die „persönliche" Beziehung) beherrschend in den Vordergrund (1, 3; 2, 19; 3, 13; 4, 6. 15 ff. usw.). Vgl. meine Nachweise a. a. O. 255 ff. und W. Foerster, Herr ist Jesus, 1924, S. 128 f.. 180.

[1]) 2, 18; 3, 5; II 2, 9 — 2, 14 ff. [2]) 3, 3 f. [3]) 4, 13.

[4]) Vgl. 1, 3; II 1, 4; 3, 5.

[5]) 4, 1 ff, 10 ff. [6]) 2, 1 ff. 8 ff.; 1, 6 ff. [7]) 3, 6 ff.

[8]) So zuletzt bes. W. Lütgert, Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich, 1909.

[9]) So haben wir in Thess. ein religionspsychologisch wertvolles Beispiel für den „Enthusiasmus", der aus eschatologischer Hochspannung entsteht. Aber solcher Enthusiasmus ist eben nicht zu verwechseln mit der „Glaubensmystik" des Paulus.

die Verirrung, daß man den Unterschied der Zeiten nicht mehr wahrt. Ihn schärft Paulus in allem Ernst mit seiner Eschatologie ein. Dadurch empfängt sein „mystisches" Bewußtsein die Gestaltung. Man lebt noch in der Gegenwart; man hat darin die Verbundenheit, sicherlich, schon jetzt, aber eben als verborgenes „mystisches" Geheimnis, in hoffendem Glauben. Eins ist jedenfalls deutlich, wie immer sich die historische Frage der Thessalonicher Schwärmerei löse: eine „Mystik", die die Eschatologie verdrängen könnte, ist durchaus unpaulinisch. Das „mystische" Glaubensbewußtsein des Apostels bekundet in der Gebundenheit an den Zukunftsausblick seine Wesensart.

2.

Diese Wesensart verleugnet sich auch nicht in den Gefangenschaftsbriefen, in denen das tiefe Sinnen des in die Stille und Einsamkeit gezwungenen Apostels über das Geheimnis des Christenlebens zu uns redet. Die innere Einheit strahlt durch alle Abwandlung der Erscheinung.

An die Thessalonicherbriefe reiht sich innerlich zunächst an der Philipperbrief. Auch er hat ja sein Zeichen an der starken Hoffnungsspannung. Sie durchdringt das persönliche Empfinden des Apostels: er hat „Lust abzuscheiden und mit Christo zu sein, denn das ist ja weit, weit besser".[1]) Sie ist aber auch Grundzug des Glaubenslebens, wie es der Apostel in der Gemeinde pflegt, wenn anders es beherrscht ist von dem Gedanken „der Herr ist nahe", von dem Ausblick auf seinen „Tag", den Tag des Gerichts und der Errettung.[2])

Solche Hoffnungsspannung aber ist keine Flucht aus der Zeit. Das geschichtliche Leben hat den Ernst der großen Aufgabe. Er hält den Apostel noch fest bei all seinem Sehnen.[3]) Ihn schärft er seinen Christen ein, die als untadelige Gotteskinder wie Sterne strahlen sollen in der Welt.[4]) Sie haben die große heilige Aufgabe, weil Gott in ihrem Leben den neuen Anfang gesetzt

[1]) 1, 23. [2]) 4, 5; 1, 6. 10; 2, 16.
[3]) 1, 24 f. [4]) 2, 15 f.

hat, dem er auch die Vollendung folgen läßt.[1]) Die „Erfüllung“[2]) des Lebens durch die Gnade, durch Christus und die Verbundenheit mit ihm muß auch im Lebensgefühl durchbrechen. So lautet der Aufruf des Apostels: „Freuet euch im Herrn allewege!“[3]) Er kommt aus „mystischer“ Tiefe. So wundern wir uns nicht über das vergleichsweise häufige[4]) Vorkommen der „mystischen“ Formel „in Christo“, „im Herrn“.

Wer freilich die „Mystik“ erheben will an der „Suggestion der starken, in ihrem musikalischen Zauber berauschenden mystischen Klänge“,[5]) der wird enttäuscht sein müssen. Nicht minder, wer ihr Wesensmerkmal in irgendwelcher Seinsspekulation sieht. Auch der Philipperbrief läßt beobachten, wie die Formel „in Christo“, „im Herrn“ das „mystische“ Bewußtsein des Glaubens kennzeichnet.[6]) Auch hier lenken die Verbindungen, in denen sie begegnet, zumeist das Augenmerk auf die Glaubenshaltung. Wo Christus der Herr das Sinnen erfüllt, wo er dem Glauben gegenwärtig ist, da kann Freude, Vertrauen, Hoffnung aufquellen „im Herrn“;[7]) da kann wirksame Ermahnung sein „in Christo“ und aufgerufen werden zur Eintracht, zum Aufnehmen des Bruders, zum „Stehen“ „im Herrn“,[8]) da wird mit dem „alles vermögen“ das „Rühmen“ möglich und der Friede Gottes bewahrt die Herzen und Gedanken „in Christo Jesu“.[9]) Gewiß bedeutet „im Herrn“, „in Christo“ das Umfangensein von einem Lebenszusammenhang, ein überweltliches Sein;[10]) aber das Sein ist eben dem Glauben erschlossen, der alle alten Werte für Schaden er-

[1]) 1, 6; 2,13. [2]) Vgl. 1,11; 4, 18 f. [3]) 4, 4; 3, 1 (2, 18).

[4]) Ähnlich Kol. u. Eph., aber hier mehr „heilsgeschichtlich“, s. u.

[5]) Joh. Weiß, Urchristentum 361 vgl. 359.

[6]) Es ist lehrreich, wie Lohmeyer (58 f.) das Sein „in Christus“, das dem Gläubigen eigne, abrücken kann von der „Unmittelbarkeit“ des Christuslebens des Märtyrers und vollends dem eschatologischen „mit Christus“.

[7]) 3, 1; 4, 4. 10 — 1, 14; 2, 24 — 2, 19. Auch 1, 13 fügt sich ein: (nur) im Blick auf Christus ist offenbar, was des Paulus Bande bedeuten.

[8]) 2, 1 (5); 4, 2; 2, 29; 4, 1.

[9]) 4, 13; 1, 26; 3, 3; 4, 7. 4, 21 (grüßen)?

[10]) Vgl. 1, 1 (4, 21?) (Heilige) 4, 19 weiter A. 9 u. S. 56 A. 1.

achtet wegen der überschwenglichen Erkenntnis Christi Jesu, „um in ihm erfunden zu werden".[1])

Solche „Glaubensmystik" aber trägt die Hoffnung als lebendige Kraft in sich. Das wird anschaulich an dem „mystisch-eschatologischen" Bekenntniswort, in dem Paulus den Gegensatz gegen die irdisch gesinnten „Feinde des Kreuzes Christi" zusammenfaßt: „Denn unser Staatswesen ist („west") in den Himmeln, von wo wir auch als Erretter erwarten den Herrn Jesus Christ."[2]) Wir denken an den Hebräerbrief, der Blick aufwärts ist Blick vorwärts — und umgekehrt; und in dem Doppelblick ist das „mystische" Verbundenheitsgefühl lebendig: der Himmel ist die „Heimat". Die Eschatologie enthüllt den Wirklichkeitsanspruch der Glaubensgewißheit und gibt ihr die Deutung. Man wird vielleicht einwenden, die Aussage sei reine Glaubensaussage. Aber kann die „mystische" Bezogenheit ausgeschieden werden? Weiß der, der dies zuversichtliche Glaubenswort spricht, nicht eben von einem wirksamen Nahekommen der „andern" Welt? Vorher hat er das „von Christo Jesu erfaßt sein" als Grundlage seines Ringens um das „Erfassen", um die Vollendung bezeugt und von dem „Erkennen" der „Kraft seiner Auferstehung und der Gemeinschaft seiner Leiden" gesprochen. „Ihn" erkennen, „in der Gleichgestaltung mit seinem Tode", mit dem Ziel der „Auferstehung von den Toten", heißt schauend-erlebend, im Glauben in einen andern, eben den „mystisch-eschatologischen" Lebenszusammenhang hineingezogen werden.[3]) Von dieser Ausführung fällt Licht zurück auf das wundervolle persönliche Bekenntniswort im Anfang. Paulus kann sagen, daß ihm „das Leben" Christus sei. Auf Christus hingewandt hat er eine Gewißheit, die dem Sterben mit Ruhe, ja mit Sehnsucht entgegensieht: das Abscheiden führt zum „Sein mit Christo". Gerade an der Aussicht des Todes, der Zukunft, entfaltet sich das Be-

[1]) 3, 8 f. [2]) 3, 20.

[3]) 3, 10 ff. Das „entweder-oder" in der Deutung der Auferstehung von den Toten V. 11: „geistig" (Ewald nach Eph. 5, 14) oder eschatologisch (die meisten, exegetisch wohl mit größerem Recht), verliert bei dieser Anschauung seine Berechtigung.

wußtsein der Verbundenheit.[1]) Seine Wirklichkeit aber bewährt das „Christusleben" an dem Willen zum Dienst, der das Bleiben im Fleisch, der Sehnsucht entgegen, als Aufgabe, um der „Arbeitsfrucht" willen bejaht.[2]) Das ist — die „Hoffnungsmystik" des Christusglaubens.

Nun ist freilich die Bindung an Christus auch die Wendung zur „Geschichte". Der Philipperbrief läßt das „geschichtliche" „Charakterbild" aufleuchten. Die geschichtliche Lebensaufgabe eines selbstlosen, verzichtbereiten Gemeinschaftswillens empfängt durch das Urbild seinen heiligen Ernst.[3]) Man bemerkt vielleicht den Abstand von den Thessalonicherbriefen. Aber es ist doch deutlich, wie das „geschichtliche" Bild für Paulus nur darum die überführende, zur Nachfolge nötigende Gewalt des Evangeliums hat und wie es nur darum den Glauben mit seinem „mystischen" Bewußtsein tragen kann, weil die Geschichte für ihn notwendig mündet in das „übergeschichtliche" „Jenseits der Geschichte", in das Leben des erhöhten Herrn, in die Eschatologie. Kann man wieder einwenden, das sei doch eben nicht unmittelbar die Eschatologie, die der Inhalt der Hoffnung für den Glauben sei? Es ist doch nicht zu verkennen, daß sowohl die Würde Christi, sein allgemein anzuerkennendes Herrentum[4]) als auch seine Heilsbedeutung, wie sie dem Glaubenden das hohe Endziel der Auferstehung und Verwandlung vor Augen stellt,[5]) den eschatologischen Ausblick fordert und in sich schließt. Eben das Hindurchgedrungensein Jesu durch den Tod, der Beginn der Eschatologie in seinem Erleben eröffnet der Zuversicht des Glaubenden die Gegenwartsbeziehung zur andern Welt, der Welt der Hoffnung.

In dieser eschatologischen Vollendung der Geschichte, die Gottes Werk sichtbar macht und dadurch wieder dem Blick in den Ewigkeitshintergrund dieser einzigartigen Geschichte Klarheit leiht,[6]) tritt scharf der entscheidende Gesichtspunkt heraus, unter

[1]) So will es Lohmeyer, dem der ganze Brief „ein Schreiben von dem Sinn des Martyriums" ist (37), als Bewußtsein des Märtyrers anschaulich machen (58).

[2]) 1, 21 ff. [3]) 2, 1 ff.

[4]) 2, 9—11. Vgl. auch Lohmeyer z. St. und o. S. 6, A. 3.

[5]) 3, 11. 21. [6]) 2, 6 f.

dem sie für den Glauben allein Sinn und Bedeutung erhält. Die Voraussetzung für alles Wirksamwerden, alles „Erleben" der Geschichte ist, daß Gottes Wille[1]) in ihr erfaßt wird. Gottes Wille — das ist Gottes Ruf, der dem Glauben im Gegenwärtighaben Christi, in der Verbundenheit mit ihm, „in Christo" schenkt, was sonst unerreichbar war, die Gerechtigkeit;[2]) Gottes Ruf, der unter Christi Herrschaft[3]) stellt, in seine Todesgemeinschaft hineinführt und dadurch die Kraft seiner Auferstehung erschließt. Die Schätzung, die dem Evangelium, dem Lebenswort zuteil wird,[4]) stellt auch hier den Sinn der „Glaubensmystik" sicher. Vielleicht stärker noch als bisher mag der Gedanke sich regen, daß die Blickrichtung auf das „geschichtliche" Evangelium die Eschatologie in den Hintergrund drängen kann. Der Ansatz zu kommenden Entwicklungen ist da. Aber im Philipperbrief kann doch wieder gar nicht übersehen werden: Der Ruf Gottes ist die *ἄνω κλῆσις τοῦ θεοῦ ἐν Χῷ Ἰοῦ*,[5]) und nur so ist er, was er ist.

Der Philipperbrief zeigt uns eine Durchdringung von Hoffnung und Mystik. Sie haben ihre Einheit in der eigenartigen Jenseitsfrömmigkeit, wie sie sich in dem Bekenntniswort von unserm Staatswesen im Himmel ausspricht. Diese Jenseitsfrömmigkeit, am geschichtlichen Evangelium erwachsend, darum auch die geschichtliche Lebensaufgabe bejahend, trägt eine eigene Schau, eine Gnosis in sich. So gibt sie dem Kolosserbrief das Gepräge.

Die Hintergründe des Daseins tun sich weit auf. Die Engel-, die Geistergewalten machen der Gemeinde viel zu schaffen. Man sieht nicht ganz klar: Sind sie der Schrecken, die Zwangsherrschaft, die das Leben drückt? oder üben sie geheimnisvolle Anziehungskraft aus als vermeintliche Mittler höheren Lebens? oder gilt etwa beides von ihnen als Trägern, als Erscheinung des numen tremendum fascinosum? Paulus behandelt sie nicht als

[1]) Vgl. das „zur Ehre Gottes" 1, 11; 2, 11. [2]) 3, 9: „aus Gott".

[3]) Vgl. das *κυρίου μου* 3, 8; weiter 3, 20; 4, 5 neben 2, 11 (alle Zunge soll bekennen).

[4]) 1, 5. 7. 12. 16. 27; 2, 22; 4, 3. 15 (Evgl.) — 1, 14; 2, 16 (Wort).

[5]) 3, 14.

„Nichtse", durchaus nicht. Welchen Ernst der Gedanke der Geisterwelt für ihn hat, deutet das Wort von der Herrschaftsgewalt der Finsternis[1]) an. Er kennt das „Weltproblem" der Geister. Aber es ist für ihn gelöst. Er kann bezeugen, wie Christus der Herr ist. In ihm, dem „Bild des unsichtbaren Gottes", ist alles geschaffen, auch die Geisterwelt.[2]) Freilich, es ist eine Störung, ein Widerspruch in der Schöpfung. Aber er erscheint nicht als ursprünglich, und er soll nicht bleiben. In Christi Tod sieht der Apostel die Entmächtigung der Geister oder auch ihre „Versöhnung".[3]) So wird das Geschehen, von dem das Evangelium kündet, der Durchbruch des Gottessohnes durch den Tod, zum Mittelpunkt eines „kosmischen" Dramas. Und das Evangelium entfaltet sich als ein Mysterium;[4]) sein Inbegriff ist der Christus, „in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind", in dem „die ganze Fülle der Gottheit wohnet leibhaftig".[5]) Aber diese „kosmische" Erlösungsanschauung trägt das „mystische Bewußtsein", das sich in der immer wieder begegnenden Formel[6]) anzeigt. Der Apostel entfaltet sie, um den kolossischen Christen ihr Heil in seiner Größe anschaulich zu machen. Sie sind „erfüllt in ihm", „in dem" die Fülle wohnt, sind „den Weltelementen abgestorben mit Christo", so daß sie sich „nicht Vorschriften auflegen lassen" dürfen, „wie wenn sie noch lebten in der Welt",[7]) sind „errettet aus der Herrschaft der Finsternis", hineinversetzt — vom „Vater" — „in das Reich seines lieben Sohnes", „in ihm beschnitten", „mit ihm begraben in der Taufe", und „in ihm auch miterweckt", „mitlebendig gemacht",[8]) „durch den Glauben" an den Vergebung, Erlösung und Leben schenkenden Machtwillen Gottes, der in Kreuzestod und Auferweckung offenbar ist.[9]) So gehören sie zu der Kirche als dem Leibe, dessen Haupt Christus ist als „Erstgeborener von den Toten"; ihr „Leben ist mit Christo verborgen in Gott".[10])

---

[1]) 1, 13. [2]) 1, 15 ff. (2, 10). [3]) 2, 15; 1, 20.
[4]) 1, 26 f.; 2, 2; 4, 3. [5]) 2, 3. 9.
[6]) Vgl. 1, 2. (4) 14. 28; 2, 6 f. 10 ff.; 4, 17; Phm. 8, 16, 20, 23.
[7]) 2, 10. 20 f. [8]) 1, 13; 2, 11 ff.; 3, 1. 3.
[9]) 2, 12 ff.; 1, 14. 22. [10]) 1, 18. 24 — 3, 3.

Man kann die Wendung zur „gnostischen Jenseitsfrömmigkeit“ empfinden. Es bahnt sich eine Verschiebung an, die weitreichende Folgen in sich trägt. Die Erwartung nimmt die einfache Richtung zu den „Himmeln“, wo das Hoffnungsgut aufbewahrt ist.[1]) Die räumliche Anschauung zieht die Frömmigkeit in ihren Bann. Das antike Weltbild tritt hervor. Die Gnosis verhilft ihm mit ihrem Ausbau zur Geltung. An die Stelle des „eschatologischen“ Christus kann ein „gnostischer“ treten, der Herr der „Aonen“,[2]) der himmlischen Welt, der der Herr der Kirche ist. Durch die Verschiebung zum „Jenseits“ wird die Erwartung kommenden Geschlechtern nahegerückt, denen die zeitlich-geschichtliche Naherwartung des apokalyptischen Urchristentums entschwindet. Daß die Pflichten des sozialen Diesseitslebens in der Haustafel eine schlichte ernste Würdigung finden, kann als Wegweisung in der gleichen Richtung wirken. Es ist deutlich, daß sich weite geschichtliche Ausblicke vom Kolosserbrief her eröffnen.[3]) Allein um das rechte geschichtliche Urteil über ihn zu gewinnen, darf man nicht vergessen, daß die Eschatologie zur „Mystik“ nur wird durch Zurückverfolgung der Zukunftswelt in das gegenwärtige Jenseits und daß ebenso die Geschichte zur „Mystik“ nur leitet durch die Fortführung in eben dies gegenwärtige Jenseits. In diesem Jenseits berühren sich die Geschichte und die eschatologische Zukunft. So bietet der Kolosserbrief nicht ein-

[1]) 1, 5. Ist es bedeutungslos, daß in den Gefangenschaftsbriefen der Plural „die Himmel“ (vgl. Hebr.!) herrscht, der vorher nur vereinzelt — davon das eine Mal (2. K. 5, 1) auch bei einem gnostisch-apokalyptischen Ansatz (vgl. auch 2. K. 12, 2!) — auftaucht? K. 1, 23 ist der Singular (noch 4, 1?) sachlich zu erklären: „unter dem Firmament“ (vgl. Haupt zu Ph. 3, 20).

[2]) Heute versteht man die „Aonen“ 1, 26 (E. 3, 9): „verborgen vor den -“ gern personhaft, s. Dibelius[2] z. St. und Bauer s. v.

[3]) Das „griechische“ Christentum erscheint zunächst als Verwirklichung der neuen Ausblicke. Aber es ist nicht allein Zeuge. Es ist sehr lehrreich, wie der Kolosserbrief die Neigungen eines theosophisch angehauchten Biblizismus fesselt. Vgl. etwa Ph. Matth. Hahn, Erbauungsreden über den Brief Pauli an die Kolosser nebst Gedanken vom Himmel (1845), aber auch Fr. Zündel, Aus der Apostelzeit (1926, S. 353 ff.). Für römischen Katholizismus und Anglikanismus vgl. u. S. 68 zum Epheserbrief.

fach ein Neues. Er bildet aus, indem er Jenseits- und Geschichtsanschauung in dem kosmischen Erlösungsdrama verflicht. Es ist dabei auch zu bedenken, wie der häretische Gegensatz ihn zu solcher Ausbildung drängt. Eine entscheidende innere Wandlung läge nur vor, wenn die Hoffnung nicht mehr als lebendige Triebkraft in der „Mystik" wirksam wäre. Es ist die Frage, ob das gesagt werden darf. Und die Frage kann nur verneint werden.

Auch im Kolosserbrief bleibt die Hoffnung Grundeinstellung. Gleich der Anfang spricht es sehr deutlich aus. Glauben „in Christo Jesu" und Liebe zu allen Heiligen haben die Christen „um der Hoffnung willen", von der sie gehört haben im Wahrheitswort des Evangeliums.[1]) „Christus in (bei?) euch, die Hoffnung der Herrlichkeit" ist das Mysterium Gottes, unter den Heiden verkündet.[2]) Groß und erhebend steht die Aussicht auf die Vollendung, das „Erbteil der Heiligen im Lichte"[3]) vor dem Auge des Glaubenden. Sie hat ihrerseits den ganzen Anspruch des Heiligkeitsgedankens[4]) bei sich. Die Gewißheit, daß man „ihm" Rechenschaft schuldig ist, nötigt ernst zu machen mit einem Wandel „würdig des Herrn", mit dem, „was sich ziemt" „im Herrn" — gerade auch in den sozialen Beziehungen.[5])

Die Gewißheit des „dann" schließt in sich die Würdigung des „jetzt", seiner Aufgabe, seines verborgenen Heils. Wir haben schon bei den Thessalonicherbriefen beachtet, wie die Hoffnung ihrerseits den Unterschied von Gegenwart und Zukunft wahrt. Sie dringt auf Überwindung der Laster und Ausschreitungen, der Weltversunkenheit.[6]) Aber sie zersprengt nicht die „natürliche" Ordnung, sie schwärmt nicht hinaus über das geschichtliche Dasein. So wird auch auf die Übergeistlichkeit, die asketischen Willkürlichkeiten und Spielereien der „eitlen" Menschenweisheit, die auf die Engel schaut statt auf Christus, ein klares, scharfes Verwerfungsurteil gelegt.[7]) Aber solche Überwindung der „falschen" Mystik wird ermöglicht durch die „mystische Gewißheit" des Glaubens.

---

[1]) 1, 5. [2]) 1, 27. [3]) 1, 12. [4]) 1, 22 f. (28); 3, 6. 24 f.
[5]) 1,10 — 3, 18. 20 vgl. 17 („im Namen"); 4, 7. [6]) 3, 5 ff.
[7]) 2, 16 ff.

Wir dürfen erwarten, ihren innern Zusammenhang mit der Hoffnung bestätigt zu finden. Und diese Erwartung täuscht nicht.

Der Glaubende weiß von dem Geheimnis des „mit Christus in Gott verborgenen" Lebens; so kann es für ihn Lebensgesetz sein: „Trachtet nach dem, was droben ist, da Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes."[1]) Aber dies Leben ist nicht einfach Gegenwartsbesitz; der Glaube muß sich das Geheimnis nahebringen im — Ausschauen: „Wenn Christus sichtbar werden wird, unser Leben, dann werdet auch ihr mit ihm sichtbar werden in Herrlichkeit."[2]) Die Gegenwartsgewißheit ist gar nicht zu lösen von der Hoffnungszuversicht. Das kennzeichnet die „Hoffnungsmystik" des Glaubens. Ein sehr lehrreiches Zeugnis ist die Folge der Glaubensaussagen 1, 13 f.. Von dem eschatologischen Gedanken: „tüchtig gemacht zum Anteil am Erbe der Heiligen im Licht" läßt sich der Apostel weiterleiten zu dem „mystischen": „versetzt in das Reich seines lieben Sohnes." Man denkt an die Thessalonicherbriefe. Im Fortgang enthüllt die eschatologische Gewißheit ihre „mystische" Seite: das Licht der Vollendung ist aufgestrahlt über den „Heiligen" in ihrer „mystischen" Verbundenheit mit Christus.[3]) Aber die „mystische" Gewißheit bleibt so notwendig eschatologisch. Zeigt das nicht auch die „mystische" Anschauung von dem „neuen Menschen", da nicht ist Grieche und Jude, Sklave, Freier, sondern alles und in allen Christus?[4])

Aber dies „mystische" Bewußtsein entsteht doch nun einmal an der „geschichtlichen" Christusanschauung?! Weil sie errettet sind von der Herrschaft der Finsternis und „in Christo" die „Erlösung" haben, darum dürfen die Glaubenden das Erbe im Licht erwarten! Die Zukunft erscheint als die Folge; der innere Besitz fordert die Offenbarung. Der Einwand kann dazu dienen, mit dem „Christozentrismus" die eschatologische Einstellung dieser Jenseitsfrömmigkeit ins Licht zu rücken. Der Kolosserbrief ist

[1]) 3, 1 ff.

[2]) 3, 4. Es ist bedeutsam, wie das Wort sich bei andern Briefen zur Deutung des „mystischen" Bewußtseins des Paulus aufdrängt, z. B. Luther W 22 S. 96 zu Röm. 6.

[3]) Vgl. 2. K. 3, 18 f. u. [4]) 3, 10 f. vgl. u. Kap. 5.

entschieden „christozentrisch“;[1]) aber gerade durch das „in Christo“ und „mit Christo“ bekommt die „Jenseitsfrömmigkeit“ ihren eschatologischen Grundzug. Sie ist nicht bloß eschatologisch wie alle Jenseitsfrömmigkeit, die das Jenseits nicht ganz in ein „Inseits“ auflöst, die auf den Tod und das kommende Leben, auf den „Aufstieg der Seele“ die Blicke gerichtet hält — wie „Jenseitsmystik“ mancherlei Form in der „hellenistischen“ Welt. Sie ist eschatologisch im Sinn einer „geschichtlich“ begründeten, darum auch „endgeschichtlichen“ „kosmischen“ Eschatologie. Zwar wird Christus als der geschichtliche vergegenwärtigt, der Versöhnung gestiftet hat in seinem Fleischesleib durch den Tod,[2]) und nachdrücklichst zugleich als der ewige Gottessohn, in dem alles geschaffen ward und seinen Bestand hat.[3]) So ist die Christusschau „rückwärts“ gewandt; aber die Gewißheit, die in dem Geschichtlichen den ewigen Mittler ergreift, drängt ihrerseits wieder zur Vorschau, zum eschatologischen Zukunftsausblick, der die Lösung des Weltproblems sichtbar macht. So muß dieser Christus gerade auch in seinem kommenden „Sichtbarwerden“ vor dem Glaubensauge stehen.[4]) Von dieser Zukunft fällt Licht auf geschichtliche Vergangenheit und Gegenwart. Die Geschichte des Gottessohnes ist der Anfang, die Anbahnung des Endes, der Lösung des Weltproblems. Er ist *ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, „Anfang“, „Erstgeborener aus den Toten“, darum wirklich „die Hoffnung der Herrlichkeit“.[5]) Durch seine Geschichte wird er, was er sein muß, der „Erste“.[6]) So ist die Christologie eschatologisch und mit ihr die Soteriologie.[7])

[1]) Der Geistgedanke (nur 1, 8) erscheint ganz hineingezogen in die Christusanschauung.

[2]) 1, 22 (20; 2, 14). [3]) 1, 15 ff. [4]) 3, 4.

[5]) 1, 18. 27. [6]) 1, 18.

[7]) Die Eigenart dieses „Geschichtsglaubens“ kann ein vergleichender Blick auf neuzeitliches Christentum eindrücklich machen. Auch wo Jesus nicht „historistisch“ bloß als geschichtlicher Bahnbrecher betrachtet wird, wo man den gegenwärtigen lebendigen Herrn bekennt, ist der Abstand deutlich. Woran? Vor allem an der Eschatologie, einerseits am Zurücktreten der Spannung, andrerseits an der individualistischen Wendung („Wenn ich einmal soll scheiden . . .“)! Ob oder wieweit wir heute in neuen Durchbrüchen stehen, kann man fragen, vgl. die Schlußerörterung.

Der Kolosserbrief bleibt in der innern Einheit des paulinischen Glaubens. Wie ein Siegel darauf ist die Beobachtung der Bedeutung des Wortes. Dadurch, daß das Wort des Evangeliums „zu ihnen gekommen" ist und „bei ihnen wohnt", das in der ganzen Welt sich fruchtbar erweist,[1]) sind die Kolosser in die begonnene Vollendung hineingezogen. Dies Gotteswort ist das „Mysterion", das jetzt offenbar wurde.[2])

Bei dem allen kann sich freilich der Eindruck beginnender Verlegung des Schwerpunktes behaupten. In der Zusammenschau von Geschichte und Eschatologie tritt die Geschichte mit ihrem Ewigkeitshintergrund stärker hervor. Wir sehen, wie sich an dem Wort eine „heilsgeschichtliche Gnosis" entfalten kann. Wie ein Symbol ist der heilsgeschichtlich-gnostische Gebrauch der „mystischen" Formel: „In ihm ist alles geschaffen", „in ihm wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig", „in ihm hat Gott über die Geistermächte triumphiert".[3]) Aber das Wort bleibt eschatologische Botschaft.[4]) Darum kann diese „Gnosis" auch die „Hoffnungsmystik" nicht verleugnen. Bestätigung bietet gerade der Epheserbrief, der die Linien weiterführt.

Die Jenseitsfrömmigkeit des Kolosserbriefes hat eine Gnosis in sich. Sie strebt zur umfassenden Welt- und Geschichtsschau.[5]) Der Epheserbrief ist die Entfaltung, frei von der besonderen polemischen Wendung.

Der Epheserbrief pflegt eine „kosmische" Gnosis. Sie dringt in die Hintergründe. Mit starker Gewißheit bewegen sich die Gedanken in der andern Welt, in der „himmlischen" Seinssphäre. Das Stichwort *τὰ ἐπουράνια* in seinem mannigfaltigen Gebrauch ist lehrreich. Es bezeichnet die Welt, den Daseinsbereich der Geister. Auch die bösen Geister haben darin ihr Wesen.[6])

---

[1]) 1, 5 f.; 3, 16. [2]) 1, 25 f.; 4, 3.

[3]) 1, 16; 2, 9. 15; weiter 1, 17. 19; 2, 3.

[4]) 1, 5; 1, 23: „Hoffnung des Evangeliums"! 1, 27!

[5]) E. Lohmeyer zieht den Philipperbrief hinein in diese „Metaphysik des Glaubens", dessen „reine und reife Frucht" „der Mythos" ist (88), ja gewinnt aus dem „Psalm" 2, 5—11 ein vorpaulinisches Zeugnis aus den ältesten urchristlichen Gemeinden (Kyrios Jesus, 1928, S. 11, 73, vgl. z. St.)

[6]) 3, 10 — 6, 12.

Aber auch von Christus heißt es, daß Gott ihn zu seiner Rechten gesetzt habe *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, und daraus folgt die „mystische" Anwendung auf die Glaubenden, die „Heiligen", die Gott „mitgesetzt" *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* „in Christo Jesu", die er gesegnet hat mit allem geistlichen Segen *ἐν τ. ἐπ.*, „in Christo".[1]) Diese Erhebung ist die Befreiung von den „Weltherrschern dieser Finsternis", dem „Aon dieser Welt", dem „Herrscher im Luftreich", dem „Geist, der jetzt noch wirksam ist in den Söhnen des Ungehorsams".[2]) In ihr verwirklicht sich ewiger Gottesrat „vor Gründung der Welt", eine *πρόθεσις τῶν αἰώνων*.[3]) Die Anschauungen vom räumlichen und zeitlichen Jenseits sind miteinander verwachsen. Dieser ewige Gottesrat steht über der Geschichte, gibt ihr die Einheit, das Ziel „in Christo". Woher kennt ihn der Glaube? Aus dem „Wort der Wahrheit", „dem Evangelium unserer Errettung",[4]) dem Wort von Christus. Die Gedanken und Gewißheiten dringen in das „Jenseits", in die Tiefe des „Geheimnisses";[5]) aber der Ausgangspunkt, um den sie kreisen, zu dem sie immer wieder zurückkehren,[6]) bleibt das Heilsgeschehen in der Fülle der Zeiten,[7]) von dem das geschichtliche Evangelium berichtet. So entsteht diese eigentümliche Verschmelzung geschichtlicher und „transzendenter" Schauung, die diese „heilsgeschichtliche Gnosis" kennzeichnet.

Diese „heilsgeschichtliche Gnosis" spiegelt sich sehr lehrreich im Gebrauch der Formel „in Christo". Sie verleugnet nicht den „mystischen" Klang. Die „Heiligen und Gläubigen" „in Christo Jesu", die „in ihm" „gesegnet", „versiegelt", „mit dem Erbe bedacht", „zu guten Werken geschaffen" sind,[8]) sie haben in Christus, indem sie „in ihm", „mit ihm" in „überweltliches", in „Ewigkeits-

---

[1]) 1, 20; 2, 6; 1,3. Ist 3, 18 (Breite, Länge, Höhe, Tiefe) eine mystisch-eschatologische Anspielung auf den neuen Aon (s. E. Peterson, *EIΣ ΘΕΟΣ* 1926, S. 250, A. 3)?

[2]) 6, 12; 2, 2. Teufel 6, 11; 4, 27. [3]) 1, 4 ff. 9. 11; 3, 9 ff.

[4]) 1, 13. [5]) *μυστήριον* 1, 9; 3, 3 f. 9; 5, 12; 6, 19!

[6]) Wie lehrreich ist der hymnische Eingang 1, 3 ff.!

[7]) 1, 10 vgl. G. 4, 4! [8]) 1, 1 (15) 3. 13 (Ewald, Dibel.) 2, 10.

leben“[1]) versetzt sind, ihren „mystischen“ Lebensbereich. Aber es ist bedeutsam, wie stark die „heilsgeschichtliche“[2]) Wendung der Formel hervortritt. Gott „erwählt“ „in Christo“, er faßt „in ihm“ seinen Vorsatz, seinen Ratschluß, alles in ihm zusammenzufassen, er „begnadigt“, „erweist den Reichtum seiner Gnade in Gütigkeit“ „in Christo Jesu“, „in welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Verfehlungen“.[3]) Christus steht ihm vor Augen und mit ihm und in ihm die neue Menschheit, auf die sein schöpferischer Wille gerichtet ist; er denkt sie und will sie „in Christus“, und sein Denken und Wollen ist Wirklichkeit und wird Wirklichkeit, indem er „seine Kraft“ „wirksam werden läßt“ „in Christo“, in der Tat der Auferweckung, ihrer gegenwärtigen Auswirkung und künftigen Vollendung.[4]) In Christus sind die, die „fern waren“, „nahe gekommen“, „im Blute Christi“; er, Christus, schafft die „zwei“, die Heiden und das Volk der Verheißung, „in ihm“ „zu einem neuen Menschen“, „tötend die Feindschaft in ihm“, „durch den“, „in dem“ „wir den Zugang haben beide in einem Geiste zum Vater“.[5]) Es ist deutlich, wie die heilsgeschichtliche Gnosis die Anwendung der Formel beherrscht.[6])

---

[1]) So E. Haupt, der Mystiker, zu 2, 6!

[2]) Weber, N. k. Z., 1920, S. 220 ff. Vgl. J. Weiß, zuletzt Urchr. 360 A.: „komprehensiv“, „inklusiv“.

[3]) 1, 4 — 9 f.; 3, 11 — 1, 6; 4, 32; 2, 6 ff. — 1, 7. Vgl. 4, 21: „Wahrheit in Jesus“?

[4]) 1, 19 ff.; 2, 5 ff.

[5]) 2, 13. 15 f. 18; 3, 12; weiter 3, 6; 2, 22.

[6]) Die Verwurzelung in der „subjektiven“ Bewußtseinsgegenwart, die bei der Kennzeichnung des Lebensgeheimnisses so oft zu beobachten, macht sich nur vereinzelt bemerkbar (Vgl. 1, 12 (hoffen); 4, 17 (bezeugen „im Herrn“); 21 (unterwiesen in ihm); 6, 1; 3, 21?). Man muß die Verschiedenheit der Beziehungen und die Mannigfaltigkeit der Verwendung, die sich daraus ergibt, beachten. Aber über der Unterscheidung ist die Einheit nicht zu übersehen. Der Glaube, der Christum vor Augen hat, sieht in ihm eben Gottes Willen, der „in ihm“ in Anspruch nimmt und „in ihm“ beruft. Ja mit seiner durchscheinenden „subjektiven“ Vermittlung stellt sich von hier aus das „in Christo“, „im Herrn“ als Aneignung jener „heilsgeschichtlichen“ Setzung dar. Gott will „in Christo“ die Glaubenden. Dem entspricht, daß diese Glaubenden das „mystische“ Bewußtsein der Verbundenheit haben, indem sie auf Christus

In der umfassenden heilsgeschichtlichen Schau, die es wagt, das Geschehen von Gottes Ewigkeit aus zu betrachten, muß die Kirche als Ziel der Entwicklung, als Verwirklichung des ewigen Gottesrates stark in den Vordergrund rücken. Sie hat das Sinnen des Paulus längst beschäftigt.[1]) Jetzt steht sie im Brennpunkt. Sie ist als geschichtliche Wirklichkeit das Offenbarungswunder der Gegenwart.[2]) Juden und Heiden sind in ihr zusammengeschlossen. Der Aufbau, die Gliederung, das Gesetz des Wachstums, der Lebensführung lenkt die Aufmerksamkeit auf sich.[3]) Aber bei dem Nachsinnen muß immer wieder aufleuchten, wie die Kirche in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit zugleich eine transzendente Größe ist. Das Tiefengeheimnis ihrer Einheit wie ihrer Lebensentfaltung, ihr Wesensgeheimnis ist dies, daß sie der „Leib Christi" ist, von ihm durchwaltet, „erfüllt", vollendet, darum auch ein heiliger Tempel im Herrn, „Behausung Gottes im Geist".[4]) So wird durch die geschichtlich-transzendente Wirklichkeit der Kirche das „Mysterion" Christi und die vielgestaltige Weisheit Gottes auch für die himmlischen Gewalten sichtbar.[5])

Dies Hervortreten der Kirche ist für die ganze Betrachtungsweise kennzeichnend. Der Blick scheint in dieser „kosmischen" Gnosis vom Einzelnen abgewandt. So findet man im Epheserbrief „den wichtigen Schritt von individueller oder in exklusiven Kreisen gepflegter Mystik zu mystisch gefärbter Ekklesiastik" getan.[6])

---

blicken. Sie ergreifen den Gotteswillen, indem sie sich schauen „in Christus"; und das können sie, indem sie „in Christus" leben, d. i. eben Christum gegenwärtig haben. Eine Formel wie die vom „Zugang", den wir haben „in ihm" (3, 12), macht das Ineinanderübergehen der Betrachtungen anschaulich.

[1]) S. bes. 1. K. 12, 12 f. 27 ff., aber auch 1. Th. 1, 1 (in Gott Vater und dem Herrn Jesu Christo).

[2]) 3, 3 ff. (10). [3]) 2, 19 ff.; 4, 11 ff.; 5, 24 ff.

[4]) 1, 22 f.; 4, 13 ff.; 5, 27. 32; 2, 21 f. [5]) 3, 4. 10.

[6]) Dibelius, Exk. zu 4, 17. Ähnlich A. Pott, das Hoffen im N. T. 1915, S. 170. — Hier muß sich der Vorblick auf die „katholische" Auffassung aufdrängen. Ein sehr vielsagendes Zeugnis bietet Prat 359: En un mot, le Christ mystique c 'est l'Église complétant son chef et complétée par lui. Vom corpus mysticum Christi richtet sich der Blick auf die „mystische" Gottesgemeinschaft des Einzelnen (s. etwa B. Bartmann, Paulus 1914, S. 80 ff., 90 ff.). Es

Allein auch im Epheserbrief ist der Ursprung der Gnosis aus persönlichem Heilsglauben noch nicht verdeckt. Immer neu wird in persönlicher Anwendung zum Bewußtsein gebracht, was der Gottesrat und das Gotteshandeln für die Leser bedeutet.[1]) Das Gebet findet hohe Schätzung.[2]) Die Zuversicht „metaphysischer" Verbundenheit hat ihren Ausdruck nicht bloß in der „mystischen" Formel, sondern auch im Gedanken des „Einwohnens Christi" und im Geistgedanken.[3]) Und besagt nicht der ganze praktische Teil mit seinem Drängen auf die Tatbewährung, auf die „Wahrheit der Subjektivität", wie „persönlich" bei aller Gnosis die Aneignung des Wahrheitswortes des Evangeliums bleibt? Freilich ist einfaches Nebeneinander von Weisheit und Ermahnung gerade verräterisches Zeichen von Scholastik, erstarrter Gnosis. Aber es ist nicht zu übersehen, wie der Aufruf nicht bloß aus lebendiger Christusanschauung[4]) erwächst, sondern auch aus persönlicher Berufungsgewißheit,[5]) ja auch aus dem Bewußtsein eines wunderhaften Erneuertwerdens durch Gottes Schöpfermacht.[6]) Dem entspricht es, daß das „Objektive", um das die Gnosis sich bewegt, die verantwortliche Subjektivität mit allem Ernst in Anspruch nimmt, weit entfernt, ihr die „Freiheit" des „Gnostikers" zu lassen. Der Christus der „Gnosis", der „Sohn", ist der κύριος, dem der Glaubende „dient", zu dem er ein „persönliches Verhältnis" hat. Es ist schwerlich zufällig, daß bei der persönlichen Aneignung,

ist lehrreich, wie man sich auch in der englischen Theologie den Gedanken der „Sphäre des Lebens" „in Christo" nahezubringen liebt mit der Anschauung der sacred fellowship der Kirche als des Leibes Christi (Scott, Christianity according to St. P., S. 157 ff., vgl. P. Gardner, The Ephesian Gospel, 1915, S. 128 f., A. C. Headlam, St. Paul and Christianity, 1913, S. 168, wogegen W. Morgan (Canada), The Religion and Theology of Paul, 1916, S. 203 das nur für Eph., aber nicht sonst gelten läßt.) Der Eph. kann so vor dem Röm. als Darstellung der tiefsten Gedanken des Apostels gelten (Headl. VIII). Die paulinische Anschauung heischt auch von evangelischer Theologie Würdigung. Vgl. Traug. Schmidt, Der Leib Christi, 1919.

[1]) 1, 13. 17 f.; 2, 1 ff. 11 ff. [2]) 1, 16; 3, 14 f.; 5, 19 f.; 6, 18 f.

[3]) 3, 17 — 1, 13. 17; 2, 18 (22); 3, (5) 16; 4, 3 f. 23. 30; 5, 18; 6, 17 f.! Beachtlich auch 4, 18: „das Leben Gottes" und 3, 19: „die Fülle Gottes".

[4]) 5, 2. 24 ff.; 6, 5 ff., vgl. auch o. S. 65, A. 8. [5]) 4, 1. 4.

[6]) 4, 23 f., vgl. 6, 10.

sonderlich im praktischen Teil, der κύριος-Titel neben dem die Gnosis beherrschenden heilsgeschichtlichen Christusnamen hervortritt.[1])

Diese persönliche Anwendung muß der Erwartung ihre Stellung sichern. Auch die kosmische Gnosis ist in ihrer Teleologie angelegt auf den eschatologischen Abschluß. Wie wäre das ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, wie wäre das Mysterion der Kirche als des πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου[2]) durchzudenken ohne Zukunftsausblick! Aber der Ausblick ist in der Gnosis das Letzte, Folgerung aus dem Gegenwarts-, dem Ewigkeitsgeheimnis. Die persönliche Aneignung des Heils aber erfolgt bei den geschichtlichen Menschen in dem Glauben, der grundlegend und wesenhaft Hoffnungsglaube ist. Das ist gerade im „gnostischen" Epheserbrief deutlich. Er kann die „Errettung" „durch Gnade" als abgeschlossene Tatsache hinstellen, aber doch nicht ohne daß der Blick alsbald auf den überschwenglichen Gnadenerweis der Zukunft als das Ziel fiele.[3]) Ohne Christus waren die Leser „ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt" — das gehört zusammen.[4]) Das Wahrheitswort ist für sie das „Evangelium ihrer Errettung", das ihnen „in Christo" durch den „heiligen Geist der Verheißung" als „Unterpfand des Erbes" die „Versiegelung" für die endgültige „Erlösung des Eigentums" bringt.[5]) Die Hoffnung ist dabei auch nicht etwa bloß Ausblick von der erlebten Heilsgegenwart aus. Von der Zukunft, die den Ernst des Gerichtes bei sich hat,[6]) empfängt gerade die Heilsgegenwart ihr Licht. Das erhält seine Bestätigung dadurch, wie Paulus den Lesern den Geist der Weisheit und der Offenbarung gerade dazu von Gott erbittet, daß sie wissen, „welches die Hoffnung seines Rufes sei, welches der Reichtum der Herrlichkeit seines Erbes an den Heiligen".[7]) So gilt es: „Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen wurdet in einer Hoffnung eurer Berufung".[8]) Durch die heilsgeschichtliche Gnosis scheint

---

[1]) 1, 15. 17; 3, 11; 6, 23 (mit Namen) — 4, 5; 5, 10. 17. 19. 22; 6, 4. 8 f. ἐν κ. 2, 21; 4, 1; 5, 8; 6, 1. 10. 21.

[2]) 1, 10. 23. [3]) 2, 5 ff.

[4]) 2, 12. [5]) 1, 13 f., vgl. 4, 30.

[6]) 5, 5. 27; 6, 8 f. [7]) 1, 18. [8]) 4, 4.

die „Hoffnungsmystik“ hindurch. Der Epheserbrief rückt in in die Reihe der andern Zeugnisse. Zusammenklänge gewinnen ihre Beachtung. Die Verwendung des Lichtgedankens: „ihr seid jetzt Licht in dem Herrn — als Kinder des Lichtes wandelt,“ erinnert an die „mystische“ Wendung der Eschatologie im ersten Thessalonicherbrief.[1]) Bemerkenswerter noch ist die Berührung mit dem Hebräerbrief. Dort ist ja auch der Blick in die himmlische Welt beherrschend; und ganz ähnlich wie dort erscheint im Epheserbrief der Zugang zu Gott als die Gabe, die durch Christus dem Glauben zuteil wird.[2]) Der vergleichende Blick auf diese Zeugnisse „mystischer Hoffnungsfrömmigkeit“ hilft das Verständnis der Lebenszusammenhänge dieser „Gnosis“ sicherzustellen.

Freilich die Verschiebung, die Fortbildung bleibt Tatsache. Aber wir bleiben nur dann vor einer falschen Abwertung bewahrt, wenn wir bedenken, daß auch in dieser „heilsgeschichtlichen Gnosis“ das Wort des Evangeliums[3]) beherrschend ist. Es ist das Wort, das Christus zum Mittelpunkt hat. Es ist die Botschaft von dem „Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi“, der „in ihm“ den „Reichtum seiner Gnade“ wie die „Kraft seiner Stärke“ wirksam erzeigt. Es ist der „Ruf“ der Gnade, das Wort der Vergebung und Errettung.[4]) Dies Wort gibt der „Gnosis“ des Glaubens Thema und Leitgedanken. Es teilt dem Glaubensdenken den „objektiven“ Zug mit und bleibt, solange es als Wort Gottes wirksam ist, gerade sein Schutz gegen eine „reine“ „Gnosis“, die sich vom Glauben löst. Wir wissen, wie das Wort, das schöpferische Gotteswort das „mystische Bewußtsein“ des Glaubens trägt und erfüllt. Gleich der erste Thessalonicherbrief mit seinem Widerhall des Missionserlebens ließ uns die „existentielle“ Bedeutung des Wortes beobachten. Sie leitet uns von den Anfangsbriefen vorwärts, von den Gefangenschaftsbriefen zurück zu den sogenannten Hauptbriefen, in denen das Wort die „theologische“ Besinnung gestaltet.

---

[1]) 5, 8. Vgl. Kol. 1, 12; R. 13, 12; auch 2. K. 4, 6; 6, 14.

[2]) 2, 18; 3, 12. v. Soden und Haupt erinnern zu 2, 6 auch an Hebr. 12, 22 (10, 19).

[3]) 1, 13; 3, 6; 6, 15. 17. 19. [4]) 1, 3. 17; 1, 7 f. 18 f.; 2, 5 ff.; 4, 1. 4.

3.

Durch Theſſalonicher- und Gefangenſchaftsbriefe in ihrer inneren Einheit ſind die Linien der pauliniſchen Frömmigkeit feſtgelegt. Die Fortbildung der ſpäteren Briefe läßt wohl neue Möglichkeiten auftauchen. Aber ſie verwiſcht die Grundzüge nicht. Es bekundet ſich in ihr zugleich die Errungenſchaft der Hauptbriefe, die im Anfangszeugnis ſchon angelegt iſt, die Sammlung auf das Wort, den Gottesruf, der im geſchichtlich-eſchatologiſchen Evangelium erfolgt. Der Blick fällt zunächſt auf den erſten Korintherbrief. Er ſtellt mit ſeinem ſchroffen Nebeneinander von „Myſtik“ und Hoffnungsſpannung, durch das doch eine Tiefeneinheit durchblitzt, die Aufgabe. Er ſammelt zugleich die Aufmerkſamkeit auf das Wort, das die Löſung in ſich hat.

Der erſte Korintherbrief zeigt uns eine reiche ſprudelnde „Myſtik“. Das Lied des „pneumatiſchen“ Erlebens tönt hindurch. Paulus würdigt es, daß den Korinthern die neue Frömmigkeit Geiſtesleben iſt; ſo hat er ſie ihnen ſelber an ſeinem Teil nahegebracht. Das „pneumatiſche“ Leben mit all ſeinen Gnadengaben, Kraftwirkungen, Erlebniſſen iſt Entfaltung der Chriſtusverbundenheit. „In ihm“ ſind ſie „in allem reich geworden“.[1]) In dem einen Geiſt, der in den Glaubenden das Bekenntnis *Κύριος Ἰησοῦς* hervortreibt, ſind ſie alle zu dem einen Leib Chriſti getauft.[2]) Wir wundern uns nicht, daß der „myſtiſche“ Gebrauch der Formel „in Chriſto“ im erſten Korintherbrief zunächſt die Färbung gibt: „geheiligt in Chriſto Jeſu“, „aus ihm ſeid ihr in Chriſto Jeſu“, „in Chriſto Jeſu durch das Evangelium habe ich euch gezeugt“, „meine Liebe mit euch allen in Chriſto Jeſu“.[3]) Neben der Formel findet ſich noch mancher andere Ausdruck für das Geheimnis dieſer inneren Verbundenheit mit Chriſtus, die das Haben, Widerfahren, Tun als Sein in Chriſtus, im Herrn geſtaltet: „Chriſti Eigentum“, berufen von Gott „zur Gemeinſchaft ſeines Sohnes, Jeſu Chriſti unſeres Herrn“,

---

[1]) 1, 5. [2]) 12, 3. 13.

[3]) 1, 2. 30; 4, 15; 16, 24. Vgl. weiter noch 1, 4; 3, 1; 4, 10; 15, 22.

„ein Geist mit dem Herrn", Glieder an dem einen Leib, d. i. an Christus.[1]) An die Anschauung von dem Christus, der zum „lebendigmachenden Geist" geworden ist,[2]) kann sich die ganze Anschauung von dem Geist schließen, der durch sein „Innewohnen" den Leib, die Gemeinde zum Gottestempel macht, der die Erkenntnis, der die Heiligung wie die Rechtfertigung, der „die geistliche Speise und den geistlichen Trunk" und in dem allen eben das Leben aus Gott vermittelt.[3])

Der Apostel deutet die „Mystik" aus seinem Glauben heraus. Aber es ist fast, als ob die „Mystik" sich der Glaubensfrömmigkeit entwinde. Wer Glaube und „Mystik" vor allem oder gar ausschließlich in Gegensatz stellt, dem bietet der erste Korintherbrief willkommene Ausbeute. Mag die „Mystik" auch gewiß Glauben voraussetzen, so scheint sie doch wirklich nicht mehr treffend „Glaubensmystik" zu heißen. Die Erscheinungsformen, in denen sie sich vom Glauben löst und über den Glauben hinauswächst, beherrschen das Bild. Die „Mystik" erscheint durchaus als Erlebnismystik. Der Mensch wird von himmlischer Kraft, von dem Geist ergriffen, erfüllt, getrieben.[4]) Die „charismatische" Seite, daß er „Wirkungen" hat, tritt am Geist stark in den Vordergrund.[5]) Der Geist hebt auch über das normale Bewußtsein, den *νοῦς*, hinaus; so lebt sich die „Mystik" als Ekstase, als enthusiastische Inspirationsmystik im Zungenreden aus.[6]) Das enthusiastische Erleben strömt aus im Gottesdienst. So mag man auch von Kultmystik reden.[7]) Sie nimmt besondere „massive" Gestalt an in der Sakramentsmystik, der das Sakrament das Erfaßtwerden von göttlichen Kräften, vom göttlichen Leben ist.[8]) Diese „Mystik" ist Kräfte-Mystik. So bekommt sie etwas Naturhaftes. Und sie geht doch wieder nicht unter in Magie und

---

[1]) 3, 23; 15, 23 — 1, 9 — 6, 17 — 6, 15; 12, 12. 27. [2]) 15, 45.

[3]) 6, 19; 3, 16 — 2, 4 ff.; 7, 40 — 6, 11 — 10, 3 f., vgl. 16 ff. (Feine, Theol.[4] 317) 12, 13.

[4]) Vielsagend ist die Gegenüberstellung mit der Gewalt, die im heidnischen Kult sich auswirkt 12, 2 f. (10, 20?).

[5]) 12, 4 ff.; 14, 1 ff. [6]) 14, 2 ff. (14); 12, 10.

[7]) Vgl. Bousset u. a. [8]) Vgl. 10, 14 ff.

Gnosis, in Kräfte-Zauber und Kräfte-Metaphysik. Sie bleibt „Mystik" als Erhebung zu Gott. Das macht Paulus gerade am Zungenreden bemerkbar, indem er es als Beten, Singen, Danken „im Geist", d. i. eben als Erhebung zu Gott beschreibt.[1]) Dazu stimmt die Schätzung der Erkenntnis. Die Geistesfrömmigkeit ist als solche verwachsen mit der Gnosis. Auch Paulus kennt und schätzt die Gnosis als Geistesgabe für die τέλειοι.[2]) Es ist die Frage, ob die Korinther solche Gnosis haben, aber nicht, ob es sie gibt als Wirkung des Geistes.

Die „Mystik" scheint im ersten Korintherbrief die Glaubensfrömmigkeit in den Erlebnisüberschwang hineinzureißen. Um so beachtlicher ist, wie sich in demselben Brief das Christsein wesentlich als das Hingespanntsein auf die Zukunft Gottes darstellen kann. Es ist schwerlich ohne besonderes sinnvolles Absehen, wenn Paulus die Korinther gleich zu Anfang in unmittelbarer Folge der Anerkennung ihres reichen charismatischen Lebens anspricht als solche, „die erwarten die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus", und der Zuversicht Ausdruck leiht zu dem, der sie „festigen wird bis zum Ende untadelig an dem Tag unseres Herrn Jesus Christus".[3]) Dem Überschwang, der in der Gegenwart schwelgt, sucht er mit bitterm Wort, indem er sein Bild, sein Leiden reden läßt, zum Bewußtsein zu bringen, daß die Zeit des Herrschens noch nicht gekommen ist.[4]) Immer wieder ruft er den Korinthern die Verantwortung vor dem Richter ins Gewissen.[5]) Er ist das Vorbild für den Ernst, den das Leben bekommt als Ringen um den „unvergänglichen Kranz", er, der Apostel, der seinen Leib als Sklaven mißhandelt, damit er nicht „andern predigend selbst untüchtig" werde.[6]) Weil er in der

---

[1]) 14, 14 ff. Vgl. u. Kap. 4 zur Urgemeinde. Moderne religionsgeschichtliche Erklärung bietet archaisierende Veranschaulichung, indem sie das Zungenreden als Reden in der Himmelssprache (vgl. 13, 1) auffaßt: Joh. Weiß zu 1. Kor. 14, S. 338 f.

[2]) 2, 6 vgl. 1, 5; 12, 8; 13, 2. 8; 14, 6.

[3]) 1, 7 f. [4]) 4, 8.

[5]) 3, 8. 13 ff.; 4, 3 ff.; 5, 5. 13; 6, (2 f.) 9 f.; 7, 29 ff.; 10, 11; 11, 26 ff.

[6]) 9, 27.

eigenen Selbstbeurteilung völlig Ernst macht mit der Zukunft Gottes, darum kann er auch mit aller Freudigkeit die Größe der Hoffnung entfalten — in dem berühmten Kapitel von der Auferweckung. Von hier aus ergibt sich ein ganz anderes Bild. Die Frömmigkeit kann wesentlich eschatologisch erscheinen, als Gerichts- und Erlösungserwartung. Der Eindruck wirkt gelegentlich — wie 7, 29 ff.; 9 — so ausschließlich, daß die eschatologische Stimmung der Thessalonicherbriefe fast noch überboten scheint.

Diese spannungsvolle Doppelheit der Betrachtung drückt dem ersten Korintherbrief den Stempel auf. So stellt er in aller Schärfe das Problem. Das Problem ist nicht beiseite zu schieben. Zwar kann man ein Abrücken des Paulus von dem Enthusiasmus bemerken. Er streitet wider den Überschwang, das Schwelgen im Geisterlebnis. Er dämpft die Begeisterung, er hält ihr den Ernst der Gegenwart und den Ernst des Gerichtstages entgegen. Er fordert nachdrücklichst die Einfügung der „Erlebnisse" in den Dienst der „Erbauung" der Gemeinde.[1]) Er empfiehlt den vorzüglicheren Weg der Liebe.[2]) Die Liebe reicht den Maßstab für die Abstufung der Erlebnisse. So sinken die ekstatischen Erlebnisse, die sich in Korinth besonderer Schätzung erfreuen, zu Begleiterscheinungen des „mystischen" Glaubenslebens herab. Die Kritik des Zungenredens 1. Kor. 14 wird sehr lehrreich aufgenommen von der Erörterung über Gesichte und Offenbarungen des Herrn in der Auseinandersetzung mit den Gegnern 2. Kor. 12. Daß diese Erlebnisse etwas Hohes sind, das die Versuchung der Überhebung bei sich hat, stößt Paulus nicht um. Aber wie er sie doch zurückstellt, das macht er anschaulich, indem er den Paulus, der die Entrückung bis in den dritten Himmel, in das Paradies erlebt hat, als einen „Menschen in Christo" von sich gewissermaßen unterscheidet.[3]) Das „Sein in Christo" ist von solcher Ekstase offenbar durchaus unabhängig. Das „Erlebnis" der „himmlischen" Wirklichkeit wird nicht einmal als Stütze des Glaubens gewertet. Aber bei dem allen bleibt doch bestehen, daß Paulus

[1]) 14, 1 ff. Sehr lehrreich ist auch die Folge der Charismata 12, 8 ff. 28.
[2]) 12, 31; 13! [3]) II 12, 1 ff.

seinerseits dem „pneumatischen" Erleben Raum gibt. Darin tritt in die Erscheinung, wie sehr sein Glauben „mystisches" Bewußtsein des neuen Lebenszusammenhanges ist, ein geheimnisvolles „Bürger zweier Welten sein".

Je stärker die „Doppelheit" in der Frömmigkeit als Gegensatz empfunden wird, desto verständlicher wird es, daß man „Mystik" und Hoffnungsglaube als zwei innerlich völlig verschiedene Frömmigkeitsweisen religionsgeschichtlich zu scheiden sucht. Aber das bleibt eine gewaltsame äußerliche Lösung des Problems. Der Knoten wird zerhauen. Ich will nicht darauf pochen, daß Paulus solchen tiefen Widerspruch ganz entgegengesetzter religiöser Haltung nicht gespürt haben soll! Sein Zeugnis zeigt das Ineinander, die engste Verwachsenheit. Die Rede vom Gegensatz ist daher jedenfalls in die von „polarer" Spannung fortzubilden. Dann ist eine Lebenseinheit anerkannt. Die Spannung ist eine Beobachtung, die sich an der „Glaubensmystik" immer wieder aufdrängt. Aber die Spannung ist eben in der Einheit. Die Tiefeneinheit will verstanden sein. Damit erst ist Paulus voll verstanden. Wir haben verfolgt, wie die Hoffnungsfrömmigkeit „mystisch" wird. Wir kennen die Tiefeneinheit. Die mystische Gewißheit bei Paulus ist nicht zu denken ohne die Tatsachen des eschatologischen Evangeliums, ohne die eschatologische Gewißheit. Darum wird der Brief im ganzen, eben in seiner Doppelheit, ein Zeugnis dieser „Mystik". Ihre Einheit mit der Eschatologie blitzt aber auch in bemerkenswerten Einzelausführungen durch.

Sehr lehrreich ist m. E. zunächst ein Urteil im großen Hoffnungskapitel. Paulus betont aufs stärkste das Grundstürzende des Satzes: „Auferstehung der Toten ist nicht." „Wenn Tote nicht auferweckt werden, so ist auch Christus nicht auferweckt; wenn aber Christus nicht auferweckt ist, so ist nichtig euer Glaube, so seid ihr noch in euren Sünden." „Wenn wir in diesem Leben auf Christus Hoffende gewesen sind allein, so sind wir die bejammernswürdigsten aller Menschen."[1]) Die Botschaft wäre „leer", der Glaube „leer".[2]) Warum? Die Hoffnung wäre ab-

[1]) 15, 17. 19. [2]) 14.

geschnitten; auch das Erlösungs-, das Versöhnungsbewußtsein, wie Paulus es hat, fiele dahin. Aber es blieben doch die Erlebnisse, die die Korinther so stolz und selig machen, es bliebe doch das Geistchristentum!? „Die bejammernswürdigsten aller Menschen" — muß das Urteil in seiner Zuspitzung nicht doch auffallen? Spricht daraus das eifernde Pathos eines Predigers, dem Übertreibung Mittel zur Wirkung ist? Oder verrät sich darin nur, daß der Frömmigkeit des Paulus die Einstellung bloß auf dies Leben — sie ist nicht nur modern, sondern auch „antik", ist altjüdisch! — eine bare Unmöglichkeit ist? Das schroffe Urteil weist tiefer. Für Paulus ist freilich die Ausspielung der „Mystik" gegen die Hoffnung ausgeschlossen. „Mystik" ist für ihn nicht etwas, was bleibt beim Dahinsinken des eschatologischen Evangeliums, weil sie an dies Evangelium gebunden ist.[1])

---

[1]) Auch Joh. Weiß (354) und Lietzmann sehen sich durch V. 17 zu der Bemerkung veranlaßt, daß mit der Auferweckung Christi das neue Leben dahinfällt. Beide vermitteln den Gedanken damit, daß Christus ja dann den Geist der Erlösung nicht hätte senden können. Aber es ist bezeichnend, daß Paulus diese „objektive" Vermittlung zwischen Botschaft und Heilsbesitz nicht bietet. Ja der Blick ist überhaupt nicht dem neuen Leben zugewendet; Paulus sagt nur negativ: dann seid ihr noch in euren Sünden (17), dann sind die Entschlafenen verloren (18)! Nun ist es freilich unbestreitbar, daß die Gewißheit um das Heil Voraussetzung der ganzen Erörterung ist. So kann Joh. Weiß urteilen, sie biete nur argumenta ad hominem, „auf das Gemüt berechnet". Aber es ist sehr zu fragen, ob diese Gewißheit von Joh. Weiß im Geist von 1. K. 15, 12 ff. bestimmt wird, wenn er sagt: „Zu gewiß, zu real sind diese Erfahrungen einer neuen, beseligenden Lebensfreudigkeit und Kraft, als daß sie Illusion sein könnten." Was der Apostel aufbietet, ist eben nicht sowohl die Gewißheit um die „Erfahrungen" als solche, sondern vielmehr die Gewißheit um die Errettung in der Verbundenheit mit Christus, d. i. die „mystische" Gewißheit des Glaubens, der im Blick auf Christus die Zuversicht der Verbundenheit hat. Diese „mystische" Glaubensgewißheit fiele hin mit dem Auferweckungszeugnis! — In der exegetischen Arbeit zeigt ein „systematisches" Problem seine Bedeutung, das als solches zunächst in systematischer Arbeit geklärt sein will. Ist die „Theologie" des Paulus Heils-Gnosis, spekulative Erfahrungstheologie, die vom Erlebnis ausgeht, um es aus seinen objektiven Voraussetzungen abzuleiten? Oder ist sie Glaubenstheologie im engeren Sinn, die den Glauben sehen läßt, wie er auf Gott, auf Christus, auf Gottes Tat, seinen Ruf „in Christo" hingewandt ist und damit

Wenn es nichts ist mit der Auferweckung, mit Christi Auferweckung als Verbürgung der Totenerweckung, so ist es auch nichts mit dem Herausgehobensein aus der Welt der Sünde, nichts mit der Christusverbundenheit. Voraussetzung alles „mystischen" Gegenwartserlebens ist die Botschaft von dem auferweckten Christus, „in dem" die Glaubenden Leben haben und Leben empfangen werden.[1]) So wird das Urteil des Paulus verständlich.

Die Auferweckung Christi ist Grund der Hoffnungsgewißheit, indem sie der „Anfang" ist. Welche Bedeutung die Vergegenwärtigung des himmlischen Heiles für das Leben im Geist hat, kommt gleich im Eingang des Briefes zur Aussprache. Auch Paulus kennt eine Weisheit, die „verborgen" ist, „im Mysterion", „nicht von dieser Welt". Ihr Gegenstand ist, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat", „was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben".[2]) So stellt sie sich dar als „eschatologische Gnosis". Gewiß geht man aber nicht fehl, wenn man diese Gnosis „mystisch" findet.[3]) In dieser Gnosis, die aus Geistesoffenbarung fließt, ist die innere Verbundenheit mit Gott, mit Christus lebendig. Erscheint sie auch als Gabe für die „Vollkommenen", so ist doch wieder nicht zu verkennen, wie in der Weisheit der τέλειοι das Geheimnis des geistgewirkten Glaubenslebens heraustritt. Der Geistesmensch, wie Paulus ihn sieht, lebt im Ausblick und Aufblick. Seine „Mystik" ist „Hoffnungsmystik".

Jetzt rückt auch die bittere Zurückweisung des korinthischen Hochgefühls ins Licht als Zeugnis paulinischer „Hoffnungsmystik". „Schon seid ihr gesättigt, schon seid ihr reich geworden, ohne uns zur Königsherrschaft gelangt!" Es ist

jene Verbundenheit mit Gott, mit Christus zu haben gewiß ist, die objektiv aus dem Geistwirken erklärt wird? Die kritische Erwägung von Joh. Weiß geht in der ersten Linie. Ich meine gezeigt zu haben, wie auch hier die Glaubenseinstellung beherrschend ist. Aus ihr ist das „mystische" Bewußtsein zu verstehen.

[1]) Deshalb wirkt das „in Christo" V. 18 bei den „Entschlafenen" nach dem Vordersatz als eine Unmöglichkeit, an der aber darum eben für alle die, denen es eine Gewißheit ist, die Unmöglichkeit des Vordersatzes offenkundig ist.

[2]) 2, 9.

[3]) Vgl. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen [4] 335 ff.

ein Ausruf schmerzvoller Ironie. Sein eigenes beschämendes Bild hält Paulus den Korinthern entgegen: „Denn ich meine, Gott hat uns Apostel als Letzte erwiesen, wie zum Tod Verurteilte, denn wir wurden ein Schauspiel der Welt und Engeln und Menschen. Wir sind töricht um Christi willen, ihr aber verständig in Christo, wir sind schwach, ihr aber stark."[1]) Alle Erhöhung scheint in die Zukunft verschoben. Aber Paulus hat doch selber von dem Reichgemachtwerden gesprochen, und er mahnt gerade hier die Aufgeblähtheit daran, daß das Reich Gottes nicht in Worten besteht, sondern in Kraft.[2]) Wie mächtig kann das Hochgefühl der Erlösten durch sein Zeugnis hindurchtönen, anschwellend zu den rauschenden Akkorden eines Hoheliedes des Glaubens! Ja — aber was er hat, das hat er eben, indem er auf Gott schaut, in der Innerlichkeit und Innenschau des eschatologischen Glaubens, dem die Welt der Ewigkeit und die Verbundenheit mit ihr das Entscheidende ist, in jenem Hingespanntsein, in dem die Kraft Gottes wirksam wird an zerbrechendem Menschentum. Paulus kämpft wider die Korinther für die „mystische Gewißheit" des Hoffnungsglaubens!

„Mystisches" und „eschatologisches" Bewußtsein sind geeint im Glauben. Nur aus ihm ist diese „Glaubensmystik" zu verstehen. Auch hier geben andere Beobachtungen die Bestätigung. Man darf zunächst auf die paulinische Erläuterung des Herrenmahles verweisen. Sie wendet einerseits die Blicke mit der Einschärfung des Todesgedächtnisses rückwärts zur Geschichte und läßt sie zugleich vorwärtsgerichtet bleiben zu dem „Kommen" des Herrn, das der Gebetsruf *μαραναθά* herbeiwünscht. Eben so aber pflegt sie jenes Bewußtsein der Verbundenheit, das dem Apostel im Stil einer „Sakramentsmystik" zu reden erlaubt.[3]) Aber auch die „mystische Formel" versagt ihren Beitrag nicht. Die Vorstellung der Seinsverbundenheit, des „metaphysischen" Lebensbereichs ist gewiß vielfach durchschlagend. Aber dabei kann die Formel doch nicht verleugnen, daß sie das Gegenwärtighaben Christi, „in dem" sich Denken, Fühlen, Wollen bewegt, als Vermittlung der Verbundenheit mitumfaßt. Des öftern begegnet die

[1]) 4, 9 f. [2]) 20. [3]) 11, 23 ff.; 10, 16 ff. Vgl. u. Kap. 4.

Form *ἐν κυρίῳ*, die beim Dienst und der Gemeinschaftsbeziehung beliebt ist. Die Verwendung ist lehrreich. Die „Arbeit", die Treue, das „Heiraten", das der Apostel empfiehlt, das Urteil über das Verhältnis von Mann und Weib bekommt die Kennzeichnung *ἐν κυρίῳ*.[1]) Warum? Weil der Herr dabei vor Augen steht! Der Berufene ist „im Herrn berufen", die Korinther sind des Apostels Werk „im Herrn", weil der Herr dadurch in das Leben tritt.[2]) Aber auch bei der im engeren Sinn „mystischen" Formel, *ἐν Χριστῷ*, wird ähnlich auf die Bewußtseinshaltung der Blick gelenkt, wenn etwa Paulus von seinen „Wegen in Christo Jesu" spricht.[3]) Vollends ist bei der Wendung „in Christo entschlafen" deutlich, daß der Ton nicht sowohl auf der durch das Sterben doch verdunkelten Seinsgemeinschaft als vielmehr auf der Glaubensgemeinschaft ruht.[4]) Diese Seite wird herausgestellt, ohne daß freilich die andere ausgeschlossen wäre, wenn einmal an die Stelle des *ἐν Χριστῷ*, gleichlaufend mit *ἐν τῷ πνεύματι*, das „im Namen des Herrn Jesus Christus" tritt.[5])

Das Recht zu solcher Deutung des „mystischen Bewußtseins" und seiner Formel findet gerade im ersten Korintherbrief eine besonders eindrückliche Erhärtung durch die Rolle, die das Wort zugewiesen erhält. Gleich zu Anfang stellt der Apostel das Wort mit seiner richtenden und rettenden Gewalt in das gärende korinthische Gemeindeleben.[6]) Durch dies Wort, das Evangelium, mit dem er betraut ward, ist er der Apostel; dadurch hat er die Korinther in „Christo Jesu" gezeugt.[7]) Dies Evangelium, „in dem ihr stehet, durch das ihr auch gerettet werdet",[8]) muß er zur Geltung bringen. Dies Wort des Evangeliums trägt die „eschatologische Mystik" des Glaubens, es ist darauf angelegt, wenn anders es das Wort vom Kreuz und von der Auferweckung ist. Das haben wir uns abschließend zu verdeutlichen.

---

[1]) 15, 58; 4, 17; 7, 39; 11, 11. [2]) 7, 22; 9, 1 f.
[3]) 4, 17. Vgl. 15, 31 „Ruhm — in Christo Jesu unserm Herrn".
[4]) 15, 18. Lehrreich die Erläuterungen bei Bachmann und J. Weiß.
[5]) 6, 11. [6]) 1, 6. 17 ff.; 2, 1 ff.
[7]) 4, 1; 9, 12 ff. — 4, 15. [8]) 15, 1.

Die Kreuzesbotschaft tönt vom Anfang, wo Paulus sein Evangelium mit allem Nachdruck als Wort vom Kreuz einschärft, durch den ganzen Brief hindurch. Wir hören sie heraus aus dem Kampf wider die Eitelkeit und Selbstherrlichkeit der Korinther[1]) wie aus der Beschreibung des Apostellebens in seiner Verachtetheit und Niedrigkeit und nicht minder aus aller Einhämmerung des Gerichtsernstes.[2]) Das Wort vom Kreuz, an dem der Weisheitsdünkel der Hellenen wie das Zeichen heischende Begehren der Juden zuschanden wird, besagt eben das Gericht über alles Menschentum. Und so bricht es den Bann, so leitet es zu „mystischer" Lösung von der Welt. Die Werte, die hier gelten, werden abgewertet; das Urteil, die „Torheit", der Schein der Welt muß versinken;[3]) das natürliche Leben verliert die Selbstverständlichkeit seines Anspruchs, mit der es sich auslebt auch in der Religion; das Ich, das daran hängt, ist gerichtet — unwillkürlich drängt sich der Ausdruck der „Kreuzesmystik" im Galater- und Römerbrief auf: es muß sterben, es ist „mitgekreuzigt".

Aber Gericht ist nicht das Ziel Gottes. Denn das Wort vom Kreuz ist Botschaft der Gerechtigkeit und Erlösung; der Tod, den Christus starb „für unsere Sünden", ist „Loskaufung", ist Errichtung der neuen Gottesordnung.[4]) Das Ziel ist nicht, daß die Menschen bloß zerschlagen werden und nur etwa zitternd harren auf Gottes Möglichkeiten. Der Gekreuzigte ist Gottes Kraft und Gottes Weisheit.[5]) Mit demselben Nachdruck, mit dem Paulus zu Anfang das Kreuz betont, betont er im 15. Kapitel die Auferweckung. Weil aber das Wort vom Kreuz zugleich das Wort von der Auferweckung ist, darum kann an ihm wirklich die „mystische" Gewißheit des Glaubens entstehen. So kann es die große Hoffnung erschließen. So erschließt es die Verbundenheit mit dem Auferweckten, das „Geheiligtsein", das „Gott zu eigen werden" „in Christo Jesu".[6]) Die „mystische" Verbundenheit sichert die persönliche Hoffnung; aber man hat sie eben nur in

[1]) 4, 6 ff.; 5, 2; 8, 1 ff.; 6, 5; 15, 34. [2]) O. S. 78 und S. 73.
[3]) 1, 22 ff. 26 ff.; 6, 1 ff.; 7, 29 ff. [4]) 15, 3; 6, 20; 7, 23; 11, 25.
[5]) 1, 24. [6]) O. S. 71. A. 3. Vgl. die Heiligen 6, 1 f.

dem Glauben, dem Christus der Gekreuzigte „Gottes Kraft" und „Gottes Weisheit", „Gerechtigkeit" und „Erlösung"[1]) wird, der seiner als des Herrn gewiß ist und seiner Zukunft harrt.

Im ersten Korintherbrief bleibt das Bild nur mehr angedeutet; der zweite Brief, in dem Paulus, um die wiederhergestellte Gemeinschaft in die Tiefe zu führen, sein Herz aus seiner Fülle ausströmen läßt, erschließt in persönlichem Bekenntnis die tiefsten Einblicke in diese „Kreuzesmystik" des Hoffnungsglaubens, der in der Versöhnungsbotschaft gründet. Er tut es, indem er in das Mysterium des Heilswiderfahrnisses eindringt. Im ersten Brief nimmt die „Mystik" stark die Wendung zum Erlebnis. Dadurch stellte er das Problem in Schärfe. Das Erleben hat „metaphysischen" Sinn und Grund. Das Zeugnis des zweiten Korintherbriefes bekommt seine Note durch die Entfaltung der „metaphysischen" Anschauung. So nimmt er das Problem der „Glaubensmystik" auf.

„Ist einer in Christo, so ist er eine neue Kreatur."[2]) Evangelisches Glaubensdenken trägt eine Neigung in sich, solche Sätze rein „geistig-persönlich", „religiös-ethisch" zu verstehen. Aber aus dem Glauben, der so sprechen kann, ist die „existentielle", „metaphysische" Gewißheit nicht zu tilgen. Das gewaltige Zeugnis ist die Hoffnung. Im Hoffnungsausblick, in der Zuversicht der Todesüberwindung muß die „metaphysische", die „existentielle" Schöpferwirkung des erlösenden Gotteswillens, des lebendigmachenden Geistes zutage treten. Paulus hat den Mut, das schöpferische Geisteswirken, wie es Zukunftsvollendung verheißt, schon am Gegenwartssein ins Licht zu stellen. „Wir werden in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie (es geschieht) von dem Herrn, der Geist ist." Das Leben Jesu soll „an unserm Leibe offenbar werden". „Unser innerer Mensch erneuert sich Tag um Tag."[3]) Man hat schwerlich ein Recht, solche Aussagen rein „ethisch-geistig" zu verstehen.[4]) Wenn die

[1]) 1, 24. 30. [2]) 5, 17. [3]) 3, 18; 4, 10. 16.

[4]) So noch Heinrici (Meyer[8]) wie Bachmann zu 3, 18 und 4, 16 und K. Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit[2] 112 ff.

„religionsgeschichtliche" Erklärung auf realistisches, objektives Verständnis dringt,[1]) so sichert sie die Gedanken des Apostels gegen „Modernisierung".[2]) Nach seinen Worten vollzieht sich am glaubenden Menschen, im „sterblichen Fleisch", ein geheimnisvolles metaphysisches, man möchte sagen „hyperphysisches" Werden. Freilich behält dies Werden seine „mystische" Verborgenheit. Das Äußere zeigt ein anderes Bild. Gleichzeitig mit dem Leben wirkt sich der Tod aus. Man hat eben den Schatz in „irdenen Gefäßen". Während der innere Mensch sich erneuert, „verzehrt sich der äußere".[3]) So wird das Erdendasein das spannungsvolle Ineinander eines Doppelprozesses, eines Sterbens, das das Leben auflöst, und eines Lebens, das über diesem Sterben sich einbildet. In der Spannung gibt sich das Wunder zu empfinden. Woher hat Paulus den Mut zu solchen Aussagen? Sind sie mehr als verstiegene phantasievolle Gnosis?

Wer in dem Gedanken der „Glaubensmystik" eine unberechtigte Vergeistigung und Versittlichung eines Geschehens sieht, das im Sinn des Paulus viel mehr in der „Seinssphäre", im Lebensgrund gesucht werden müsse, der mag auf die „metaphysischen" Aussagen pochen. Die Ausspielung bleibt m. E. doch unberechtigt. Gerade diese metaphysisch gefärbte Ausführung ist ein besonders

---

[1]) S. bes. Reitzenstein S. 48, 178; Bousset 203; Lietzmann zu 4, 10 f.; Joh. Lindblom, Das ewige Leben, 1915, S. 206; Joh. Schneider, Passionsmystik, S. 65 und für katholische Theologie Th. Soiron, Die Christusmystik des hl. P., Akad. Bonif. Korresp. 39, S. 36.

[2]) Es ist anregend, die Aneignung und Spiegelung im Geist des griechischen Christentums zu verfolgen. Ich verweise auf die lehrreichen Makarius-Homilien. „Dieses Geschenk, dieses unsichtbare, himmlische Gewand empfangen die Christen schon jetzt", sie besitzen „das Haus, das nicht mit Händen gemacht ist", „das himmlische Haus des Geistes und jene unvergängliche Herrlichkeit, die am Tage der Auferstehung auch das Haus des Leibes wieder aufbauen und verherrlichen wird" 32, 3; 5, 7 vgl. weiter 5, 9 ff.; 12, 14; 15, 38; 33, 3; 34, 2; 49, 1 (das Lichtgewand der Gottheit im inneren Menschen). — Lehrreich, wie der „Realismus" der schwäbischen Heilsgeschichtler ein unmittelbares Verständnis hat; vgl. etwa J. T. Beck, Die christl. Lehrwissenschaft I², 1875, S. 565 („bis zur leibhaften Umbildung"), R. Kübel, Das christl. Lehrsystem, 1873, S. 291 (das pneumatische Wirken immer ein „ethisch-physisches").

[3]) 4, 16.

bedeutsames Zeugnis für den Tatbestand, den der Begriff „Glaubensmystik" kennzeichnen will. Die Aussagen sind Glaubensaussagen. Paulus kündet ein Geheimnis. Die Überzeugung der Wirklichkeit haftet am Glaubensstand. Dem Glauben ist es natürlich, in allem neuen Leben die schöpferische Macht des Geistes zu sehen. So kann das Glaubensdenken es wagen, diesen „metaphysischen" Untergrund, das verborgene Wunder, das große Hoffnung in sich birgt, aufzudecken. Vielleicht wendet man ein, die Bedingtheit durch persönliche Überzeugung eigne auch anderer Gnosis wie aller echten Mystik. Aber der Satz enthält noch mehr in sich. Das Geheimnis tritt freilich in Erscheinung, schon jetzt. Worin? Das Zeugnis des Paulus läßt keinen Zweifel: eben in dem Leben des Glaubens, d. i. in der werbekräftigen Freudigkeit und Zuversicht, in der sieghaften Geduld der Hoffnung, in dem starken nicht erlahmenden Gemeinschaftswillen der Liebe.[1]) So hat man eben das Verwandeltwerden als ein rein geistig-persönliches deuten wollen, dem erst in der Zukunft die Naturverwandlung folgen solle. Das Wunder ist nicht bloß nur für die Glaubensbetrachtung, es ist nach dem Zeugnis auch nur in und mit dem Glauben wirklich. So wird denn auch „Glauben„ als Weg, als Vermittlung des Wundererlebens ins Licht gesetzt. Wir werden verwandelt, so heißt es gleich an der Hauptstelle, „indem wir die Herrlichkeit des Herrn schauen oder (und) widerspiegeln". Solch Schauen oder Widerspiegeln, was ist es anders denn „glauben"? Das Verständnis wird sichergestellt durch die folgende Ausführung über die Kundmachung der Wahrheit des Evangeliums. „Gott, der gesagt hat: Aus Finsternis soll Licht aufstrahlen, der ist es, der in unsern Herzen aufgestrahlt ist zur Erleuchtung der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi."[2]) In mystisch-apokalyptischer Sprache heißt es weiterhin, daß die Drangsal uns eine ewige Last der Herlichkeit wirke, „indem wir nicht sehen auf das Sichtbare" — das „ver-

[1]) 4, 11 ff.! Auch Windisch (129, 115) will die „geistige" Verwandlung eingeschlossen wissen. Das Metaphysische ist nur schwer zu bestimmen nach Kennedy 183, 293.

[2]) 4, 6. Windisch 140: „Die Wendung klingt johanneisch."

gänglich" — „sondern auf das Nichtsichtbare" — das „ewig" ist.[1]) Schon vorher ist bei Gegenüberstellung der alten und der neuen Gottesordnung ein Stichwort des Hebräer- und Epheserbriefes gefallen. Die Parallele[2]) darf die Sinnbestimmung leiten: die Hoffnung verleiht *παρρησία*, Freudigkeit des Zugangs zu Gott.[3]) Dadurch kann die Formel „vor Gott" in Erinnerung gebracht werden, die gerade im zweiten Korintherbrief bedeutsam anklingt.[4]) Sie kennzeichnet die „Mystik" des Glaubens. Der Glaube lebt vor Gott, hat Gott gegenwärtig „in Christo Jesu", und eben damit hat er die „mystische" Lebensverbundenheit, das Bewußtsein des Seinszusammenhangs, das in den „gnostischen" Betrachtungen über die Umwandlung sich auswirkt.

Man kann den „Unterschied der Betrachtungen", der objektiven und der subjektiven, der „metaphysischen", die das „Sein", und der „psychologischen", die das bewußte Erleben im Auge hat, lebhaft empfinden. Dadurch kann die Neigung bestärkt werden, des Rätsels Lösung zu suchen in dogmengeschichtlicher, religionsgeschichtlicher Scheidung der Schichten, der Denkweisen, also etwa „jüdischer" Glaubensfrömmigkeit und „hellenistischer" Mystik und Metaphysik. Man kann sich für die Vorstellungen und Begriffe, in denen lebendige Gewißheit und Anschauung so leicht erstarrt, dankbar einer zeitgeschichtlichen Beleuchtung freuen, die vielleicht gerade das Fremde aufhellt, und dabei doch zugleich die innere Notwendigkeit würdigen, die zu dem Ineinander der Betrachtungen treibt. Kann lebendiger Glaube, dem Gott wirksame Wirklichkeit geworden, der Doppelheit entraten, wenn er über sein Geheimnis nachsinnt? Die Doppelheit ist bei Paulus ein Ineinander. Wir haben es verfolgt an der mystischen Formel „in Christo". Sie weist auf einen „objektiven" Tatbestand, sei es die „heilsgeschichtliche" Setzung Gottes, sei es das Sein, die Lebensverbundenheit, die damit dem Glaubenden geschenkt ist. Aber sie deutet auch auf die subjektive Haltung,

[1]) 4, 17 f. [2]) Windisch (118) hat sie fein ausgewertet.
[3]) 3, 12. Vgl. 3, 4: *πεποίθησιν — πρὸς τὸν θεόν*.
[4]) 2, 17; 4, 2; 7, 12; 12, 19.

daß man glaubend lebt in Christo. Die Einheit der Anschauung umfaßt die Mannigfaltigkeit des Gebrauchs, so daß in der einen Beziehung jeweils die andere mitschwingen kann. Auch der zweite Korintherbrief liefert seinen Beitrag. Man kann vielleicht bemerken, daß die objektive Betrachtung, „heilsgeschichtliche" Anwendung: „Gott in Christo die Welt sich versöhnend"[1]) oder „metaphysische" Färbung: „in Christo — eine neue Kreatur"[2]) stark vorschlägt. Aber das „Christum gegenwärtig haben", „in seiner Gewalt sein" ist jedenfalls eingeschlossen, wenn Paulus von dem „Reden aus Gott vor Gott in Christo" oder von dem „im Triumph herumgeführt werden" (oder „triumphieren"?) „in Christo" spricht oder auch wenn er sagt, daß wir „Gerechtigkeit Gottes werden in ihm";[3]) und es tritt wohl auch einmal in einer so merkwürdigen Wendung wie „schwach sein in ihm"[4]) ganz in den Vordergrund.

Ein sehr lehrreiches Zeugnis für das Ineinander ist auch der Geistgedanke, gerade weil er zunächst das „Objektive" vor Augen rückt. Der Geist ist schöpferische Gottesmacht, ist Gottes schöpferisches Leben, das als *δόξα* ausstrahlt. Von ihm erwartet der Glaube völlige Neugestaltung, Verwandlung und Auferweckung, das *σῶμα πνευματικόν*, das *σῶμα τῆς δόξης*.[5]) „Von dem Herrn, der Geist ist," kann auch das verborgene Gegenwartswunder erwartet werden Der Geistgedanke trägt die „Metaphysik" des Glaubens in sich. Aber was es um den Geist Gottes, den Geist Christi ist, das erfährt doch der Mensch zunächst, indem er gläubig wird, indem er den Geist und damit alles, was er im persönlichen Leben wirkt, empfängt „aus gläubigem Hören".[6]) Darum wird der Geist (4, 13) wie im Vorbeigehen und doch eben aus der Tiefe des Glaubensbewußtseins heraus als „Geist des Glaubens" bezeichnet. Darum wird dem Dienst der neuen Gottesordnung, des Evangeliums die Herrlichkeit des Geistes zugesprochen.[7]) Da-

[1]) 5, 19. Vgl. weiter 1, 19 f.; 3, 14. [2]) 5, 17. Vgl. 12, 2 u. A. 3.
[3]) 2, 17; 12, 19 — 2, 14; vgl. 12 — 5, 21.
[4]) 13, 4. [5]) I 15, 44; Ph. 3, 21.
[6]) Vgl. Fr. Büchsel, Der Geist Gottes im Neuen Testament, 1926, S. 308 ff.
[7]) 3, 6 ff.

rum können Geistgedanke und Herrengedanke sich gegenseitig deuten: das geheimnistiefe Geisteswirken vollzieht sich, wo der Mensch sich glaubend zu dem Herren wendet — „der Herr ist der Geist".[1])

Die „Mystik" ist „Glaubensmystik". Das bewährt der zweite Korintherbrief gerade auch an der besonderen Gestalt der „Kreuzesmystik", die er herausarbeitet. Die „metaphysische" Betrachtung über den Doppelprozeß, der sich geheimnistief im Leben des Paulus abspielt, ist noch keine „Mystik", ist für sich bloß Gnosis. Aber bei Paulus ist sie mehr, hat sie „mystische" Lebenswirklichkeit. Wodurch? Dadurch, daß sie mit gewissen unfaßbaren Erlebnissen, insonderheit enthusiastischen Erlebnissen verbunden ist? Nein — durch den Glauben. Er erfaßt in der Spannung, die fast zum Zerreißen scharf werden kann, ein Lebensgesetz, das durch das Kreuz Christi, durch die *νέκρωσις Ἰησοῦ* auf das Leben gelegt ist. Er bejaht das Gesetz im Blick auf Christus mit voller Hingabe. So wird die Spannung bewußt durchlebt. In dem Durchkämpfen wirkt sich die „Kreuzesmystik des Glaubens" aus. Die Töne der Kreuzesmystik klangen vernehmlich schon durch den ersten Brief hindurch. Schon dort hat Paulus das Bild seines Apostellebens zu den Korinthern reden lassen, um sie zu heilen von eitlem Überschwang. Die herbe Ironie kann jetzt weichen. Das Zeugnis bekommt seine ganze Herzenstiefe und -innigkeit.

Am Apostelleben wird es sonderlich wahr: „Immerwährend werden wir bei Leibesleben in den Tod gegeben um Jesu willen." Aber der Apostel kann vor andern auch den göttlichen Sinn solchen Sterbens bezeugen in der großartigen Zweckbestimmung der Kreuzesmystik: es soll mit der *νέκρωσις* Jesu auch das Leben Jesu „in unserm Leib", „in unserm sterblichen Fleische" „sichtbar" werden.[2]) Er kann das Sterben, das Zunichtewerden aller Selbstherrlichkeit,[3]) alles Selbstseins wollen. Er kann die „Torheit" des Rühmens paradox vollenden, indem er „sich seiner Schwachheit rühmt"![4]) Denn für ihn ist es Wahrheit: „Die

[1]) 3, 17. [2]) 4, 10 f. [3]) 1, 8 f. [4]) 12, 9 f. 11.

Kraft wird in Schwachheit vollendet," „wenn ich schwach bin, dann bin ich stark".[1]) In dem Zunichtewerden kommt das Leben, der Sieg, die Kraft Gottes zum Durchbruch. Darum ergibt die Doppelheit von Sterben und Leben keine Zerspaltung des Bewußtseins, wie sie sich auf der Bahn enthusiastischer Erlebnismystik einstellt,[2]) wie Paulus sie für sein ekstatisches Erleben selber andeutet mit der Unterscheidung des Paulus, der schwach ist, und des Menschen in Christo, der entrückt ward. Die Kraft Gottes erfüllt das Leben des Glaubens. Darum ist dies Leben Dienen. Das stellt die „überraschende Wendung"[3]) vor Augen: „Also ist der Tod in uns wirksam, das Leben in euch".[4]) In gleicher Richtung gibt Paulus gleich im Briefeingang seiner Trosterfahrung den Sinn, er solle dadurch trösten können, damit die Gemeinschaft der Leiden eine Gemeinschaft des Trostes sei.[5]) Freilich spricht sich in jener Wendung auch das Empfinden von der Gewalt aus, mit der der Tod sich auswirkt. Dadurch wird nicht aufgehoben, was vorher und nachher von dem Gegenwartsgeheimnis der Umwandlung und Erneuerung gesagt wird. Aber es wird freilich eindrücklich, daß der Glaube, der dies verborgene Gotteswunder erfaßt, Hoffnungsglaube ist.

Es kann nicht anders sein, diese „Kreuzesmystik" ist „Hoffnungsmystik", nur als solche voll verständlich. Alle großen wunderbaren Worte von dem, was jetzt an den Gläubigen geschieht, werden aufgenommen von dem Ausblick auf die kommende Herrlichkeit, das nicht mit Händen gemachte ewige Haus im Himmel. Man kann die Folge so verstehen, daß der Zukunftsausblick eben aus dem Gegenwartsheil erwächst. So wird denn auch hier auf das „Unterpfand" des Geistes verwiesen.[6]) Und die Gewißheit der Verbundenheit mit dem Herrn bringt das Ringen mit dem Todesgedanken zur Ruhe in der Zuversicht des „Heimgehens zum Herrn".[7]) Die Gegenwart verbürgt die Zukunft. Aber diese Gegenwart ist ihrerseits ja nur in dem Glauben da, der der Zukunft Gottes zugewandt ist. So steht über dem Ganzen die Hoffnung. Von der Hoffnung wird die

[1]) 12, 9 f. [2]) Reitzenstein[4] 84 ff. [3]) Windisch.
[4]) 4, 12. [5]) 1, 4 ff. [6]) 5, 5; 1, 22. [7]) 5, 6 ff.

Zuversicht, die Freudigkeit abgeleitet.[1]) Und der Glaube, der in all dem Sterben aufrecht erhält, wird erläutert mit der Gewißheit, „daß der den Herrn Jesum erweckt hat, auch uns mit Jesus erwecken wird".[2]) Windisch kann sich am Schluß der „mystischen" Betrachtung an „jüdisch-hellenistische" Jenseitsfrömmigkeit erinnert finden.[3]) Die Hoffnung leiht die Überwinderkraft in dem Leiden und nährt das Bewußtsein der Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit dem gestorbenen und auferweckten Jesus. Und der Ausblick auf das Gericht erhält fest in der Gebundenheit an den Herrn, dem man Rechenschaft abzulegen hat.[4])

Gerade auch die metaphysischen Vorstellungen geben die Bestätigung, daß die Gegenwart sich in ihrer Gewißheit selber nur von der Zukunft Gottes her verstehen kann. Man könnte es „psychologisch" veranschaulichen. Der Glaubende hat den Zugang zu Gott in der Hoffnung; er schaut die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi. So kann er sich von dieser Herrlichkeit überstrahlt fühlen und dem Gedanken nachgehen, daß sie mit dem Schauen geheimnisvoll das „innere" Sein durchdringe. Aber wie man auch diese „Hoffnungsmystik" in ihrer subjektiven Lebendigkeit „verstehen" mag, das bleibt unbestreitbar, daß sie „objektiv", in ihrer Anschauung sich als „eschatologische Mystik" darstellt. Die δόξα ist eine eschatologische Wirklichkeit und strahlt jetzt hinein in die Gegenwart. Die Zukunft wird geheimnisvoll angebahnt. Zwar taucht gerade im zweiten Korintherbrief der Tod als der Bruch in der persönlichen Zukunftsschau des Apostels auf, als das ἐκδύσασθαι, das er so sehnsüchtig durch das ἐπενδύσασθαι, durch die Verwandlung, ohne voraufgehendes Sterben vermieden wünscht.[5]) Aber darum ist die tägliche Erneuerung, die Umgestaltung ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν doch geheimnistiefe Gegenwart. Die Größe, die Kühnheit des Hoffnungsglaubens kann gerade an dieser Zurückverfolgung eindrücklich werden.

---

[1]) 3, 12. Vgl. o. S. 84 bei A. 3. [2]) 4, 14. [3]) 154. [4]) 5, 10.

[5]) 5, 2 ff. Die Beobachtung scheint mir durch W. Mundles neue Auslegung (Jülicher-Festgabe S. 93 ff.) nicht beseitigt.

So wird freilich die Gewißheitsfrage brennend. Die Antwort des Apostels findet auch hier volltönenden Ausdruck. Die „Mystik" ist „Christusmystik", die am Bild Christi entsteht und die Gewißheit der Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferweckten pflegt. So gründet sie im Versöhnungsglauben. Das wird 5, 14 herausgestellt. Der Dienst der neuen Gottesordnung des Geistes ist Dienst der Gerechtigkeit, Dienst der Versöhnung.[1]) „Gott war in Christo, die Welt sich versöhnend." Mit der Verweisung auf den Sündlosen, den „Gott zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm", ergeht in der apostolischen Heroldsbotschaft als Christi, als Gottes Ruf die Einladung: „Lasset euch versöhnen mit Gott."[2]) Es kann fast auffallend erscheinen, wie Paulus hier das Evangelium im Versöhnungsruf zusammenfaßt. Sollen wir sagen, daß hier die „mystische" Frömmigkeit durch eine andere beiseite geschoben werde, die „prophetische", die „jüdische", die um die Fragen Schuld und Versöhnung kreise? Es ist nicht zu übersehen: Die Ausführung über die Versöhnung wird eingeführt als Erklärung für den „mystischen" Satz: „Wenn einer in Christo ist, so ist er eine neue Kreatur." Und dieser stellt sich selbst als Folgerung dar aus der voraufgehenden Darlegung, die andeutet, wie das Wort von dem Gekreuzigten und Auferstandenen zu dem „Sein in Christo" leitet. Wer die Bedeutung des Sterbens Jesu sieht, wer das Urteil Gottes vernimmt, wer für sich das entscheidende Urteil vollzieht: sie sind — nach Gottes Willen — in dem einen alle gestorben, für den ist das Alte vergangen, die große „eschatologische" Wende schon „mystische" Wirklichkeit. Er erkennt „von jetzt an" „niemand mehr ‚κατὰ σάρκα'"; er weiß: „Der eine starb für alle, damit die Lebenden nicht mehr sich lebten, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist;" die Liebe Christi hat ihn „in der Gewalt".[3]) Der innere Zusammenhang mit dem bisherigen mystischen Zeugnis ist durchsichtig. Solche Schätzung des Sterbens Jesu macht erst die Deutung und Aneignung des Lebensschicksals mög-

[1]) 3, 6. 9; 5, 18. [2]) 5, 18 ff. [3]) 5, 14 ff.

lich, in der uns im vorigen die „Kreuzesmystik" begegnete.[1]) Und solche Schätzung wird ihrerseits nur möglich, indem in Christus der Versöhnungsruf Gottes erfaßt wird, der „in ihm" „Gerechtigkeit Gottes" erschließt.

Die Korintherbriefe bieten uns ein farbiges und bewegtes Bild von „pneumatischem" Leben und Gnosis. Aber sie entlassen uns mit dem starken Eindruck, daß die „Glaubensmystik" des Paulus, die sich als „ethische" Mystik auswirkt im Dienst der Liebe, etwas wesenhaft anderes ist als „Enthusiasmus" und „Gnosis" — ob sie gleich ihre Gnosis in sich birgt und enthusiastische Erlebnisse kennt. Sie ist getragen und gestaltet von dem geschichtlich-eschatologischen Evangelium. Das Evangelium ist als der Ruf Gottes das Wort der Versöhnung, das Wort der Rechtfertigung.[2]) So durchleuchtet es das Bild dieser „Glaubensmystik" in den reformatorischen Hauptbriefen.

4.

Was am Galaterbrief zunächst in die Augen fallen muß, ist die „geschichtliche" Betrachtung. Paulus stellt seine Geschichte ins Licht, und er entwirft einen Aufriß der Heilsgeschichte. Er kündet von der großen Wende in seinem Leben, die ihm seinen Beruf gegeben. Sie kam damit, daß er in die große heilsgeschichtliche Wende der Gegenwart durch Gottes Offenbarung hineingezogen wurde, daß er den Gottessohn sah, in dem der Segen Abrahams über die Völker kommt und das eine neue Gottesvolk Wirklichkeit wird.[3]) Von der Erfüllung der Verheißung fällt das Licht zurück auf die Anfänge der Gottesgeschichte, die auf das Ziel schon hinweisen. Zugleich wird deutlich, daß das alte Gottesvolk unter dem Gesetz das Heil nicht hatte. So gestaltet sich in und mit der Erkenntnis der Gottesstunde der Gegenwart, als Beleuchtung ihrer Bedeutung, zur Belehrung und Über-

[1]) Man darf wohl sagen, daß diese „Passionsmystik" des Paulus (s. Deißmann und jetzt das Buch seines Schülers Joh. Schneider o. S. 11 A. 5) in der Theologie vielfach nicht genug beachtet ist. Es muß freilich die Begründung in dem „Mitgekreuzigtsein" (G. 2, 19) sichtbar sein.

[2]) Vgl. I 1,30; 6, 11; II 3, 9; 5, 21. [3])1, 16; 3, 14. 16. 26 ff.

führung des jüdischen Sinnes und seiner Opfer, das Bild der Heilsgeschichte.

Die Formel, die für die Gesetzesfrömmigkeit das Ziel alles Ringens bezeichnet, kann dazu dienen, den Gegensatz gegen judaistisches Mißverständnis auf einen scharfen Ausdruck zu bringen, und erlaubt zugleich eine Würdigung der Glaubensgestalt des Abraham, einen Schriftbeweis für das Evangelium des Glaubens, der Gesetzesfreiheit. Der Mensch wird nicht gerecht vor Gott aus Werken des Gesetzes, sondern aus Glauben.[1]) Das sollen alle wissen, die wähnen, Gottes Heil sei gebunden an die Einordnung in das Gesetzesvolk und seinen Dienst. So findet die Rechtfertigungslehre als „Kampfeslehre" aus der heilsgeschichtlichen Lage ihre geschichtliche Würdigung.

Es ist verständlich, daß man mit dieser geschichtlichen Erklärung sich hinweghilft über die Schwierigkeiten, die aufsteigen, sobald man die Aufmerksamkeit auf den „positiven" Gehalt dieser Kampfeslehre richtet. Die Rechtfertigungslehre, so sagt man, habe eben ihren Sinn in der Abgrenzung und trage die Schranken einer Begriffsform, die dem Gegner angepaßt sei. Folgerichtig muß sie die Würde der „Zentrallehre" einbüßen.[2]) Aber daß Paulus mit solcher Entschiedenheit die Rechtfertigungslehre als die Wahrheit des Evangeliums verficht, ist doch ein Anzeichen, in wie hohem Maße sie für ihn Ausdruck seiner Glaubensanschauung ist. Für ihn birgt sie das Geheimnis des Heils, das Gott in der Gegenwart erschlossen hat. Das gilt es zu verstehen.

---

[1]) 2, 16; 3, 8 ff. Da der Glaube als das neue „Prinzip" sich darstellt (3, 23. 25), so ist das starke Überwiegen des Substantivs über das Verb im „heilsgeschichtlichen" Galater = (17:3) und Römerbrief [nicht so Thess. u. Kor.!] wohl verständlich.

[2]) Wrede, Paulus 72. Eine Wiederentdeckung des Gegensatzes kann freilich auch zu einer Neuaneignung der Kampfeslehre führen. Wir sehen es heute an der Bewegung wider alle moralistisch-idealistische Deutung des Evangeliums. Die Rechtfertigungslehre legt ihr „Nein" über die „Fragwürdigkeit" aller Religion. Aber auch die neue Bewegung muß es wahr sein lassen, daß wir mit Paulus nur verbunden bleiben, wenn das „Nein" — das für sich kein Evangelium ist! — getragen ist von dem wunderbaren „Ja" Gottes, das die Rechtfertigungsbotschaft bezeugt.

Die Schwierigkeiten, die an der Lehre haften, können ihrerseits in die Tiefe des Verständnisses leiten. Sie haften an dem Verhältnis zur Eschatologie einerseits, zur „Mystik" andrerseits. So finden sie ihre Lösung in der — „Glaubensmystik". Die „Glaubensmystik" kann uns gerade auch die Rechtfertigungslehre lebendig machen. Und die Rechtfertigungslehre vergilt den Dienst, indem sie das persönliche Glaubensverhältnis ins Licht stellt, das das Wesensgeheimnis dieser „Glaubensmystik" ist, und auf die Gottesbotschaft das Augenmerk richtet, von der sie lebt.

Der Apostel braucht den Gedanken der Rechtfertigung, um die Heilsgegenwart auszusagen.[1]) Aber der Gedanke stammt aus dem Ausblick auf Gottes Zukunft, da das entscheidende Urteil über den Menschen von dem ewigen Herrn und Richter seines Lebens gefällt wird. Er kann den eschatologischen Zug nicht verleugnen. Gerade der Galaterbrief zeigt das Hervortreten in dem vielbehandelten Wort, das die „Hoffnung der Gerechtigkeit" als Gegenstand der Glaubenserwartung bezeichnet.[2]) In der Zukunft liegt jedenfalls die Bestätigung der Entscheidung mit der Zuteilung des „Erbes".[3]) Sofern das Urteil als Gegenwartswirklichkeit ergriffen wird, muß es sich als Voraufnahme der Zukunftsentscheidung darstellen. Aber es ist doch nicht verwunderlich, wenn die Frage nach dem Zeitpunkt die Theologen, die sie sich stellen in dem Bemühen um eine klare „objektive" Lehre, in Verlegenheit bringt. Das Ewigkeitsurteil entzieht sich der einfachen Einordnung in die zeitliche Reihe eines ordo salutis. Paulus bietet uns wenigstens nicht eine deutliche zeitliche Festlegung.

Freilich die Rechtfertigung erscheint als Gegenwartswirklichkeit. Das gilt es zu verstehen. Muß sich diese Gegenwartswirklichkeit nicht im Leben erweisen? Die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und neuem Leben steigt auf. Die „orthodoxe" Erklärung des Paulus hat gewiß zunächst den Sprachgebrauch für sich, indem sie die Rechtfertigung, „foren-

[1]) 2, 16; 3, 6. 8 f.; R. 3, 24; 4, 2 ff.; bes. 5, 1. 9! [2]) 5, 5.
[3]) 3, 29; 4, 7.

sisch" vom freisprechenden Urteil Gottes verstanden,[1]) scharf abgrenzt gegen die Erneuerung. Die immer neu einsetzenden Versuche, das „δικαιοῦσθαι" „effektiv" als ein „gerecht gemacht werden" zu deuten,[2]) sind abzuweisen. Aber sie haben doch einen Anhalt im Gesamtzeugnis des Apostels. Sie lenken die Aufmerksamkeit auf ein Problem.[3]) Der Galaterbrief stößt uns darauf, indem er in dem Geistesempfang, der „gläubigem Hören" zuteil wird, das Entsprechende zu der Rechtfertigung des Abraham erkennen lehrt;[4]) danach muß man urteilen, daß die Rechtfertigung mit dem Geistempfang Wirklichkeit wird. Geistempfang aber ist Versetzung in den neuen Lebensbereich „in Christo". So wird denn auch von dem δικαιωθῆναι klar gesagt, daß es ἐν Χριστῷ erfolge.[5]) Die Frage, die sich so, hier wie anderwärts,[6]) in exegetischer Einzelbeobachtung meldet, wird uns vor allem aber auch durch den Brief im ganzen gestellt. Er verkündet die Rechtfertigung als die Gabe Gottes. Andrerseits aber beschreibt auch er das Leben des Gläubigen als Leben der „Glaubensmystik".

In dem Nachweis der „Gesetzesfreiheit" stoßen wir auf die merkwürdige „Allegorie", die durch ihren Inhalt noch mehr als durch ihre Form an den Hebräerbrief erinnern kann, die Allegorie von der Sklavin und der Freien, der Mutter des „nach dem Fleisch" und des „durch die Verheißung" geborenen Abrahamssohnes.[7]) Die Sklavin bedeutet den Sinaibund, d. i. das „jetzige" Jerusalem. Dem jetzigen tritt mit der leichten Verschiebung, die die „mystische Jenseitsfrömmigkeit" kennzeichnet, das „obere"

---

[1]) R. 2, 13; 3, 20; 4, 5 ff.; 8, 33; G. 2, 16.

[2]) Vgl. Beck, Lipsius usw. bis Reitzenstein[4] 259 ff. (= sündlos werden).

[3]) Vgl. auch Feine[4] 221: in der Rechtfertigung liegt beides, die Zusprechung der Gerechtigkeit „und zugleich der Anfang der aktiven, der Lebensgerechtigkeit", A. Jülicher zu R. 3, 26 und A. Schlatter II 257 ff.

[4]) 3, 6 (καθώς!).

[5]) 2, 17 vgl. dazu Phil. 3, 9!

[6]) Man darf hier zugleich an Stellen anderer Briefe erinnern, bei denen man je und je den fließenden Übergang von der „forensischen" zur „Lebensgerechtigkeit" bemerkt hat, wie 1. Kor. 1, 30; 6, 11; R. 6, 7; 8, 30 (Feine 221).

[7]) 4, 21 ff. O. S. 21.

Jerusalem gegenüber, „das da ist unsere Mutter". Die Glaubenden gehören der andern Welt an. Sie sind dieser Welt entnommen. Sie stehen nicht mehr unter ihren Gewalten,[1]) nicht mehr unter dem Gesetz, das durch Engel verordnet ist,[2]) nicht mehr unter dem Fluch.[3]) Das schärft Paulus seinen Galatern ein. Er tut es aus tiefster Glaubensüberzeugung heraus, als einer, der bekennen kann, daß ihm durch das Kreuz unsers Herrn Jesus Christus „die Welt gekreuzigt ist" und er „der Welt",[4]) daß er „durch das Gesetz dem Gesetz gestorben", „mit Christus gekreuzigt" ist, der weiß, daß Christus „sich für unsere Sünden gegeben hat, damit er uns aus dem gegenwärtigen bösen Aon herausreiße".[5]) Daran, daß die Unterschiede dieser Welt, die nationalen, die „religiösen", die sozialen, in ihm ihre Bedeutung, ihren Sinn verlieren,[6]) erprobt sich, wie andersartig der Lebenszusammenhang der „neuen Schöpfung"[7]) ist. Zwar ist er noch verborgen, allein dem Glauben zugänglich; aber er ist Wirklichkeit. Der Apostel verweist die Galater, die sich in das alte Wesen zurückziehen lassen wollen, auf den Geistempfang.[8]) Er ist die Hineinversetzung in die neue, die andere Welt, in das Leben, das im Wandel, an der „Frucht des Geistes" sichtbar wird.[9]) Der Geist erscheint als Kraft,[10]) aber auch als Lebensbereich.[11]) So schließt sich an die Geistformel die vertraute Formel der Christusmystik. Sie spiegelt auch im Galaterbrief die Eigenart dieser „Mystik", die mit der Rechtfertigungsbotschaft verwachsen sein kann.

Daß mit dem „in Christo" ein „Sein", ein „mystischer Lebensstand" ausgesagt wird, bedarf keiner Erläuterung mehr.[12]) In dem antijudaistischen Streitbrief aber muß mit besonderer Klarheit heraustreten, wie der Mensch solch „Sein" hat. Der

[1]) 4, 8 f. [2]) 3, 23 ff. 19; 4, 21.
[3]) 3, 10. 13 vgl. 22 „unter der Sünde".
[4]) 6, 14. [5]) 2, 19 — 1,4. [6]) 3, 28; 5, 6; 6, 15. [7]) 6, 15.
[8]) 3, 2 ff. vgl. 14; 4, 6. [9]) 5, 16. 22 ff. [10]) 5, 18; 3, 5.
[11]) 3, 3; 5, 16. 25 (6, 8). Lietzmann nimmt freilich den Dativ 3, 3; 5, 25 instrumental wie ähnlich Hofmann (auch 5, 16).
[12]) Vgl. 3, 28. 26 auch 14 („heilsgeschichtlich") 1, 22 (abgeschwächt?) u. u. S. 95, A. 4 f.

Gegensatz der Heilswege beherrscht ja die Auseinandersetzung. Der Geist, so bringt Paulus in mahnende Erinnerung, wird „gläubigem Hören" zuteil.[1]) Darum ist es die Aufgabe des Apostels Jesu Christi, den Gottessohn als Evangelium zu verkünden, ihn „vor Augen zu malen", „und zwar als gekreuzigten".[2]) So leitet er zur „Christusinnigkeit", zur „Christusmystik". Der Gebrauch der Formel kann es nicht verleugnen, daß das „in Christo" nicht zu denken ist ohne das „Christum gegenwärtig haben", ohne die innere Einstellung.[3]) Bestätigung bietet das lehrreiche Sichentsprechen von „durch" oder „aus" „Glauben an Christus" und „in Christo".[4]) Derselbe Tatbestand wird von zwei Seiten gekennzeichnet; dabei ist es selbstverständlich, daß Christusglaube Beziehung zu Christus ist und daß das „in Christo" eben mit dem Glauben gegeben ist. Die Christusverbundenheit kann sich auch darstellen in dem „Christus lebet in mir"; die Erinnerung, daß man „aber" jetzt noch „im Fleisch" lebt, führt alsbald zu der Feststellung: „im Glauben lebe ich an den Sohn Gottes"; so hat das Ich sein „mystisches" Lebensgeheimnis.[5])

Dies Verständnis des „mystischen" Glaubensbewußtseins[6]) hilft seinerseits zur Lösung des Problems, das der Galaterbrief

---

[1]) 3, 2. 5. Der Gedanke haftet nicht an der Übersetzung „aus gläubigem Hören" (Zahn, Bousset, vgl. Schlatter). Er bleibt im Entscheidenden gleich auch bei andern Fassungen: „aus dem Hören der Glaubensbotschaft" (Lietzmann) oder „aus Glauben des Gehörten d. i. der Predigt" (Hofmann) oder auch „durch die Predigt vom Glauben" (B. Weiß).

[2]) 1, 16; 3, 1.

[3]) Vgl. 5, 10 (πέποιθα) 2, 4 (die Freiheit) 5, 6 (die Erhebung über den Unterschied von Beschneidung und Vorhaut): im Blick auf Christus, „den Herrn". Weiter A. 4!

[4]) 2, 16—17; unmittelbares Nebeneinander 3, 26.

[5]) 2, 20. Das δέ 20b „was ich aber . . .", dürfte so gewiß zu seinem Recht kommen. Unmöglich kann dadurch das Vorige (Christus lebt in mir) aufgehoben sein. Es gilt — „aber" so, daß es dabei bleibt für das Leben „im Fleisch": „Ich lebe im Glauben," d. h. eben in der Weise der „Glaubensmystik". „In einem Atemzug" drückt P. eben beides aus (A. v. Harnack SBA., 1927, 416 A.)

[6]) Vielleicht würde manche „religionsgeschichtliche" Erklärung sich doch anders gestalten, wenn der Forscher für das aller fruchtbaren historischen Deutung

uns aufgibt. Auf den ersten Blick scheint die Rechtfertigung in ihrer „Objektivität", ihrer „Transzendenz" höchstens als „objektive", „transzendente" Voraussetzung in den „mystischen" Zusammenhang einfügbar. Aber man wird behaupten dürfen, daß die Rechtfertigungsbotschaft tatsächlich gerade in diesem Zu-

---

zugrundeliegende Sachverständnis sich die Hilfe, die Luthers Aufnahme des paulinischen Zeugnisses bietet, mehr zunutze machte. Man braucht nicht zu schnell Verwischung und Angleichung zu fürchten. Der geschichtliche Abstand, die Selbständigkeit des Reformators macht sich geltend. Um so bemerkenswerter ist die Verwandtschaft des — Sachverständnisses. Am Verständnis des Glaubens als eines „mystischen Verhältnisses" kann sie besonders eindrücklich werden. Fides apprehendit Christum, et habet eum praesentem, includitque eum ut annulus gemmam (W. 40,1 S. 233, vgl. 229), in ipsa fide Christus adest (229). Durch den Glauben werden wir mit Christus quasi unum corpus in spiritu, membra corporis eius, de carne et ossibus eius, so daß wir in ipso vivimus, movemur et sumus (284, 546). Das ist eben für Luther eine Einheit: Christus, in quo intenti et fixi haeremus, in quo sumus, quique vivit in nobis (283). Darum gilt es: Verum ita proponendus est Christus ut praeter eum plane nihil videas, nihil tibi esse propius et intimius ipso credas. Non enim sedet otiosus in coelis, sed praesentissimus est nobis, operans et vivens in nobis (545 vgl. weiter W. 8 S. 66, 2 S. 146 usw.) Wer diesen Zusammenhang erfaßt hat, der versteht, daß Luther in seiner Glaubenspredigt weithin von dem „mystischen" Verhältnis schweigen kann und dann wieder die stärksten Ausdrücke für diese Verbundenheit braucht. Indem er Christus vormalt, die *μνήμη Χριστοῦ* treibt, pflegt er eben seine „Christusmystik", die „Christusmystik des Glaubens".

Man wird beachten, wie uns bei Luther unmittelbar die Ausdrücke begegnen, die sich uns zur Deutung der „Glaubensmystik" aufdrängten, nämlich einerseits das „vor Augen", „gegenwärtig haben", „hingespanntsein", (vgl. noch 545 Hs.: ob oculos ponendus Christus; Dr.: conscientia habet in conspectu solum Christum — fides est pertinacissimus intutus); andererseits die „wirksame" „Gegenwart" und „Nähe" Christi. Wer daraus folgern will, daß Paulus hier eben lutherisch „gedeutet" sei, der möge erwägen, ob die Möglichkeit einer solchen Deutung — die dann jedenfalls bei Luther selber schon vorliegt — nicht eben auf gemeinsames Sachverständnis weist. Als Zeugnis für dies Sachverständnis darf man auch anführen, daß die unwillkürliche Gleichsetzung: „in Christus — im Glauben an Christus" (z. B. W. 2 S. 531) auch bei dem modernen Dogmatiker sich findet: K. Heim, Leitfaden II³ S. 79 „Sobald wir aus der Glaubensstellung in Christus, dem *ἐν Χριστῷ εἶναι*, heraustreten . . .," entsprechend auch die Umschreibung bei Barth „Römerbrief" 265: „Ihr wißt noch nicht, was es heißt, ‚in Christus sein', in Christus denken, hoffen, sorgen, weinen. . ."

sammenhang ihre Bedeutung erweist. Das „mystische" Bewußtsein haftet an dem persönlichen Verhältnis zu Christus, zu Gott, wie es durch das geschichtlich-eschatologische Evangelium eröffnet ist. Auf der personhaften Gottesbeziehung beruht die Zuversicht des Anteils an der andern Welt. Und bewußtes Ergreifen und Aneignen ist in alles Erleben verschlungen, in dem ihre Kräfte wirksam werden im Leben des Glaubenden. Die Anschauung der Rechtfertigung aber ist nichts anderes als die Vergegenwärtigung dieses durch das Evangelium erschlossenen Gottesverhältnisses. Wer das sieht, der sieht die Einheit von Rechtfertigungslehre und „mystischem" Bewußtsein.

In der Rechtfertigungslehre spricht der Glaube, der in Christus die Gnade Gottes gefunden, seine Zuversicht aus: Wer an Christus glaubt, der steht nicht mehr als zornverfallener Sünder vor Gott, dem ewigen Herrn und Richter seines Lebens, sondern als in Gnaden angenommenes Kind, der gilt als gerecht, der hat die Gerechtigkeit „vor Gott", „von Gott".[1]) Die Rechtfertigungslehre handelt von dem Stand des Menschen vor Gott.[2])

---

[1]) Es ist wundervoll, wie das Sachverständnis, das in der orthodoxen Verarbeitung der Lehre bekanntlich nur in einer gewissen Gebrochenheit und Einseitigkeit zur Geltung kommt, bei Luther immer wieder in mancherlei exegetisch-dogmatischen Erörterungen sich durchsetzt Ich setze eine Stelle aus De servo arbitrio hierher: Sic iustitia Dei latine dicitur, quam Deus habet, sed Ebraeis intelligitur, quae ex Deo et coram Deo habetur. Ita gloriam Dei non latine sed Ebraice accipimus, quae in Deo et coram Deo habetur, et gloria in Deo dici posset. Gloriatur igitur in Deo, qui certo scit, Deum esse sibi faventem et dignantem sese respectu benevolo, ut placeant coram eo, quae facit, aut condonentur et tolerentur, quae non placent (W. 18 S. 769).

[2]) Th. Zahn, Grundriß der Ntl. Theol. 1928, S. 99: „Es handelt sich — um den Stand eines Menschen, der das Recht und das Urteil Gottes auf seiner Seite hat und darum auch dem Endgericht getrost entgegensieht." Es ist ein Verdienst der von Zahn (in der Bahn Hofmanns) gebotenen Wortdeutung (δικαιοῦσθαι = gerecht werden, nicht = gerechtgesprochen werden; intransitives, nicht „echtes" Passivum), daß sie den Blick auf die „Stellung", den „Stand", lenkt. Ähnlich auch Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre[2] 335 f., Cremer-Kögel s. v.

Darum tritt das δικαιοῦσθαι — mit sehr lehrreichen Verbindungen: „vor Gott", „bei Gott", „durch Glauben"[1]) — vor dem aktiven δικαιοῦν sehr beachtlich in den Vordergrund.[2]) Wir sprechen von einer „Anschauung"; wenn man will, mag man eine gewisse Bildlichkeit an der Lehre feststellen. Aber der Glaubende ist davon durchdrungen, daß er in seiner Anschauung Wirklichkeit ergreift, daß er „hat", indem er „glaubt". Er lebt in dieser Bezogenheit, die für ihn die Wirklichkeit des Lebens ist. Damit aber nimmt der Rechtfertigungsglaube die „mystische" Wendung, und damit lösen sich die Probleme der Lehre.

In dem Rechtfertigungsstand, in dem „gerecht dastehen vor Gott" ist die ersehnte, erhoffte Zukunft schon Gegenwart. Aber sie bleibt doch wieder Zukunft, und es ist verständlich, daß die Frage nach dem bestimmten Zeitpunkt gar nicht vorhanden zu sein scheint. Die Rechtfertigung wird so auch nicht zu einem innerseelischen Vorgang, zu einem Geschehen im Menschen. Aber es ist doch wieder gar nicht auffallend, daß sie mit dem Leben des Glaubens zusammengeschaut werden kann, ja muß. Die Schwierigkeiten lösen sich, indem das Verhältnis von Rechtfertigung und „mystischem" Bewußtsein des Glaubens geklärt wird. Wir wissen nicht, wieweit die Ausbildung und Verkündigung der Rechtfertigungslehre zurückreicht. Aber daran ist kein Zweifel, daß sie für Paulus die Wahrheit des Evangeliums in sich birgt. Damit steht nur scheinbar im Widerspruch, daß sie in so viel Zeugnissen, die widerhallen von der „eschatologischen Glaubensmystik", fehlt. Das „mystische" Bewußtsein des Glaubens trägt die Wahrheit der Rechtfertigungslehre in sich. Darum kann es von der ausgebildeten Rechtfertigungslehre selber klärende Beleuchtung empfangen; darum aber muß sich auch das Leben im

---

[1]) 3, 11 vgl. R. 2, 13; 3, 20 — 2, 16 vgl. R. 3, 30 (28); Ph. 3, 9. Es ist deutlich, daß die Übersetzung „gerecht gesprochen werden" zu diesen Verbindungen nicht recht paßt. Vgl. Th. Zahn, Gal. 125; Hofmann, Gal. 27 ff. Auch das ‚ἐν Χῷ' 2, 17 und das ‚ἐν νόμῳ' 3, 11; 5, 4 weist in dieselbe Richtung.

[2]) Im Gal. nur 3, 8 das Aktiv, im Röm. öfter — s. u. S. 109 bei A. 4 —, aber auch hier nicht überwiegend.

Rechtfertigungsglauben darstellen als Leben in der „Hoffnungsmystik" des Glaubens.[1])

---

[1]) Bei der einseitig objektiv-transzendenten Wendung, die der Rechtfertigungsgedanke im kirchlichen Lehrbegriff bekommen hat - m. E. letztlich gerade zum Schaden seiner wirklichen Geltung, weil durch Lockerung seines Zusammenhangs mit dem „Wort des Lebens" — und bei der für „protestantische" Theologie weithin kennzeichnenden Neigung, bei dem Wort „mystisch" sofort an die „selbstherrliche" Mystik zu denken, insonderheit an den Neuplatonismus, muß die Aufforderung, Rechtfertigung und „mystisches" Bewußtsein zusammenzudenken, natürlich als Zumutung empfunden werden. Auch wer die Begriffe nicht so einseitig faßt, mag die Zusammenschau gewagt finden. Vielleicht kann die Bereitschaft zu dem „Wagnis", das Paulus m. E. von uns fordert, gestärkt werden durch Lutherworte, die wundervoll dartun, wie sich der Reformator in seiner selbständigen Intuition gerade auch die Zusammenschau von Rechtfertigung und „Christusmystik" des Glaubens angeeignet hat. Die Gerechtigkeit wird dem Menschen zuteil als justitia passiva und mit ihr das Leben, indem er „durch den Glauben" Christum „ergreift" als den, „der da sitzt im Himmel, zur Rechten des Vaters", „intercedens pro nobis, et regnans super nos et in nobis per gratiam" (W. 40, 1 S. 48. 50, 47). Diese Gerechtigkeit ist „himmlisch", gehört der „himmlischen Welt" an, in der der „neue Mensch" ist, ubi nulla est lex, peccatum, conscientia, mors (46 f.). Die Glaubenden haben sie, indem sie „berufen sind zum Reich Christi", „hinübergebracht" (transferri) „in Christum und sein Reich", als das Reich des Lichts, der Gnade, der Vergebung, des Heils und des ewigen Lebens, „hinübergepflanzt" „in ipsum Christum et fidem Christi" (51, 97, 284. In der ursprünglichen Kollegnachschrift tritt das Wort regnum nicht ganz so hervor.) Sie haben sie, indem Christus in ihnen lebt, der Gerechtigkeit und Leben ist (287, 283 f., 48). Die beiden Anschauungen gehören eben auch für Luther zusammen: ‚oportet simpliciter nos in coelo versari, et Christum esse, vivere et operari in nobis', ‚non speculative, sed realiter, praesentissime et efficacissime' (546). Man betont sicher mit allem Recht, daß Luther sich ständig als Sünder weiß ‚secundum praesentem vitam'; aber man darf nicht verdunkeln, daß Luther — in der Bahn des Paulus — zu bekennen wagt: supra hanc vitam habeo aliam justitiam, aliam vitam, quae est Christus (48). — Gegenüber der rationalen Abgrenzung des Subjektiven und des Transsubjektiven muß diese Zusammenschau „paradox" erscheinen. Darum aber darf man hoffen, daß das neue Verstehen für das Paradox des Glaubens sich auch hier geltend machen wird. Als Anzeichen kann man vielleicht „paradoxe" Prägungen R. Heims anführen: „je mehr das Werk Christi eine jenseits unseres Bewußtseins vollendete geschichtliche Versöhnungstat ist (Christus für uns), um so mehr ist es ein mystisch-pneumatisches Gegenwartserlebnis (Christus in uns . . .)" (a. a. O. 72 vgl. 79).

Wer in der Rechtfertigung so, wie es bis zur Ausschließlichkeit die orthodoxe Wiedergabe der paulinischen Lehre getan hat, die Objektivität des Gottesurteils als die erlösende Wahrheit betont, wird vielleicht besorgen, bei der Zusammenschau mit dem „mystischen" Bewußtsein werde die Rechtfertigung zu einer bloßen begleitenden Folge des neuen Lebensstandes. Indes das wäre ein gleich grobes „subjektivistisches" Mißverständnis der Rechtfertigungslehre wie der „Glaubensmystik". Es muß zerflattern in einer Ergänzung oder richtiger Durchführung der Betrachtung, in der die Rechtfertigungslehre eine neue Wendung bekommt. Wie gelangt der Mensch in den Rechtfertigungsstand? Durch den Glauben an Christus. Die Rechtfertigung ist gebunden an die geschichtliche Heilstat Gottes.[1]) So hat man den Gedanken ausbilden können, daß sie darin vollzogen sei.[2]) Aber es ist für Paulus kennzeichnend, wie er die geschichtliche Heilstat und das Wort nicht voneinander löst, sondern zusammenfaßt.[3]) Die Sühne, die Versöhnung ist, wird, was sie ist, durch das Wort, das den Glauben weckt und trägt.[4]) Gerade auch der Galaterbrief bringt das „geschichtliche" Evangelium von der erlösenden Selbsthingabe Christi[5]) als den Gottesruf nahe, mit dessen Ausrichtung bei Juden und Heiden berufene Apostel betraut sind.[6]) Als Inhalt stellt sich die Rechtfertigungsbotschaft dar.[7]) So aber gewinnt die Lehre ein neues Ansehen. Sie sagt, was der Gottesruf des Evangeliums bedeutet, in sich schließt. Sie lenkt die Blicke auf

---

[1]) Vgl. 2. K. 5, 21; G. 2, 21; 3, 1 ff. usw.

[2]) Vgl. etwa Th. Häring, *Δικαιοσύνη θεοῦ* bei P. S. 59 f., 67; W. Macholz, Th. St. Kr. 1915, S. 53; Feine, Theol. 229.

[3]) Häring bietet die feine Beobachtung, daß P. bei der „gegenwärtigen" Rechtfertigung das apokalyptische Leitwort gebrauche (S. 59). Aber das ist eben bedeutsam, wie er das „Enthülltwerden", das „Sichtbarwerden" (R. 1, 17 — 3, 21) der (neuen Welt der) „Gerechtigkeit" eben im Evangelium findet (R. 1, 17!) So kann R. Bultmann feststellen (Th. Bl. 1929, Sp. 149): Der Glaube sieht, „daß der neue Aon darin wirklich ist, daß Christus gepredigt wird".

[4]) 2. Kor. 5, 19; R. 3, 25 (*ἱλαστήριον διὰ πίστεως*!).

[5]) 1, 4; 2, 20; 3, 1. 13. [6]) 1, 1. 6 ff. 11 ff.; 2, 2. 5. 7 ff.

[7]) So ist sie die „Wahrheit" (2, 5. 14; 5, 7), die zum „gläubig" und damit zum „gerecht werden" führt: 2, 16.

den ewigen Richter und kündet das Wunder, daß er „in Christo" in Gnaden annimmt. So leuchtet die „Objektivität" der Gnade, des Gottesurteils, des Wortes, der Erlösung, die Unabhängigkeit von allem menschlichen Werk hell auf. Es fällt dabei in keiner Weise hin, was über den Rechtfertigungsstand als die Wirklichkeit im „mystischen" Gottesverhältnis des Glaubens gesagt ist. Denn die Rechtfertigungslehre sagt doch eben, wie die Botschaft des Evangeliums als Gottesruf das persönliche Gottesverhältnis des Rechtfertigungsglaubens erschließt. Aber der Zug zur Sammlung der Glaubensanschauung in der Gottesgewißheit tritt freilich stark heraus. Damit ist der Durchbildung der Lehre im systematischen Aufriß des Römerbriefs die Richtung gegeben.

Vor allen andern Briefen ist der Römerbrief von „heilsgeschichtlicher" Betrachtung beherrscht. Im Mittelpunkt steht das große „Jetzt aber" der heilsgeschichtlichen Gegenwart[1]) des Evangeliums, das durch Rückblick in die Vergangenheit und Vorblick in die Zukunft seine volle Sinndeutung empfängt. Wir sehen, wir dürfen neu miterleben, wie in einer Welt, die unter dem Zorne steht, Gerechtigkeit Gottes „sichtbar" wird, wie in den Menschheitszusammenhang der Sünde und des Todes „in Christo",[2]) dem andern Adam, die sieghafte Gnade als Macht der Gerechtigkeit und des Lebens hineintritt. Und wir dürfen mit dem Apostel den wunderbaren Wegen Gottes mit Heiden und Judenvolk nachsinnen, wie er sie alle verschlossen hat in Ungehorsam, „damit er sich ihrer aller erbarme". Eschatologie, „endgeschichtliche" Eschatologie steht mahnend und verheißend als der Abschluß vor Augen, als Endoffenbarung des Zornes und endgültiger Triumph des Erbarmens.[3])

Bei dem Juden Paulus kann die Verwertung der alttestamentlichen Geschichte den Einfluß von jüdischem Schriftdogma und rabbinischer Methode nicht verleugnen; sie sperren sich gegen „geschichtliche" Schau. Auch die Intuition des Rechtfertigungsglaubens wirkt in ihrer Weise zur Aufhebung der geschichtlichen

[1]) 3, 21. 26; 5, 9; 8, 1.

[2]) „Heilsgeschichtlicher" Gebrauch der Formel 3, 24; 8, 39 vgl. auch 8, 1 f.; 6, 23.

[3]) 9—11.

Unterschiede, sofern sie die immer schon gültige, dem Wesensverhältnis von Gott und Mensch entsprechende,[1]) darum auch schon bei Abraham festgelegte rechte Stellung zu Gott erfaßt. In der Verwertung der Abrahamsgeschichte[2]) treffen beide Einflüsse zusammen. Man hat oft bemerkt, wie der „rabbinische" Nachweis der Glaubensgerechtigkeit des Erzvaters den heilsgeschichtlichen Aufriß eigentlich zersprengt. Gegenstück ist die einseitige Betrachtung des Gesetzes als des Werkzeugs der Sündenmehrung, wie sie der Römerbrief entfaltet.[3]) Paulus bietet uns eine „dogmatische Konstruktion" der Heilsgeschichte. Aber es ist doch eben eine Konstruktion der Heilsgeschichte aus einer „geschichtlichen" Intuition heraus. Für die Selbständigkeit der Intuition ist — trotz Nutzung alttestamentlicher Weisagung[4]) — die prophetische Schau des „geschichtsmächtigen" Waltens Gottes eindrucksvolles Zeugnis;[5]) aber auch der Blick über den Weg der gottlosen Menschheit, der den Missionar zu verraten scheint.[6])

Aus ihrer „heilsgeschichtlichen" Lage empfangen die Gläubigen ihren Beruf. An dem Kampf mit dem widerstrebenden „Gesetz in den Gliedern",[7]) an der Feindschaft, die sie von außen trifft, an den Schwierigkeiten, die im Gemeindeleben sich erheben,[8]) erfahren die Diener Christi schmerzlich, was es heißt, in dieser Welt leben, der sie sich nicht gleichstellen dürfen.[9]) Aber in ihr haben sie eben ihre „geschichtliche" Lebensaufgabe. Es ist nicht die Schuld des Apostels, wenn einseitig „dogmatistisches" Verständnis seines Briefes sie in das Dunkel schiebt. Er hat sie mit viel Liebe und Ernst eingeschärft. Diese „geschichtliche" Lebensaufgabe, der „vernünftige" („geistige") Gottesdienst,

---

[1]) Vgl. 9, 19 ff.! [2]) 4, 1 ff., vgl. Gal. 3, 6 ff.!

[3]) 3, 20; 5, 20; 7, 7 ff.; 4, 15; Ansatz Gal. 2, 19; 3, 19; 1. K. 15, 56.

[4]) Bes. 10, 19; 11, 26 f.

[5]) Ich darf auf meine Arbeit: „Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11" 1911, verweisen (88 ff.).

[6]) Den Nachweis versucht meine Dissertation: „Die Beziehungen von Röm. 1—3 zur Missionspraxis des Paulus", 1905.

[7]) 7, 23. [8]) 12, 14. 17 ff.; (8, 35 ff.) — 14; 15, 1 ff. [9]) 12, 2.

in dem die „Leiber" im Dienste Christi, „im Herrn"[1]) „zu dem lebendigen Opfer" gegeben werden,[2]) umfaßt mit der Fülle der persönlichen Beziehungen, die das Leben durchziehen, den Dienst des Evangeliums, das Werk der Mission, für das der Apostel, der Missionar, im Römerbrief die persönliche Fühlung mit der unbekannten Gemeinde der Welthauptstadt sucht.[3])

Aber die Glaubenden haben ihre besondere geschichtliche Aufgabe in dieser Welt, weil sie — von Gott — in den andern Lebenszusammenhang versetzt sind. Das Neue, das Große, das durch Christus Menschen dieser Welt geschenkt wird,[4]) ist nicht in einer einlinigen Geschichtsbetrachtung zu würdigen. Das Geheimnis des Glaubenslebens ist sein inneres Jenseits, jene Bezogenheit und Begründung, die es durch das Evangelium empfängt. Zeugnis ist zunächst die — Rechtfertigungslehre! Wir verstehen, wie sie es sein kann. Die Rechtfertigung ist für den Glauben, der den Gotteswillen in seiner geschichtlichen Offenbarung ergreift, Gegenwart.[5]) Wie ist sie? Nicht in der reinen objektiven Transzendenz eines göttlichen Urteils, das nicht jetzt schon wirksam wird![6]) Freilich gewiß auch nicht in der ethisch-geschichtlichen Subjektivität einer neuen Lebensrichtung! Sie ist Gegenwartswirklichkeit, indem sich der Glaube das Wort aneignet, indem er „durch Christus" den „Zugang" gewinnt „zu dieser Gnade, in welcher wir stehen".[7]) Es ist beachtlich, wie gerade der Römerbrief mit seinem „objektiven" Zug durch gehäuften Ausdruck[8]) und die scharfe Formel der „Glaubensgerechtigkeit"[9])

---

[1]) Kap. 16 läßt lehrreich das Durchklingen des Dienstverhältnisses in der „mystischen Formel" beobachten (*ἐν κυρίῳ* 2. 8. 11 f. 12 f. 22, *ἐν Χρ.* 3. 9 f.).

[2]) 12, 1. [3]) 15, 14 ff.

[4]) 3, 21 ff.; 5, 6 ff.; 8, 32. [5]) 3, 21 ff.; 5, 1. 9; 8, 1. 30.

[6]) Einer einseitigen Verwertung von 8, 32 ff. widerstreitet nicht bloß frühere Darlegung (vgl. 5, 1; 3, 22), sondern auch das gleich Folgende: „Nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes in Christo!"

[7]) 5, 2. [8]) 1, 17; 3, 22. 30.

[9]) 4, 11. 13 vgl. 10, 6. Man kann es verstehen, daß moderner, grundsätzlich antimystischer Objektivismus den „Glauben" in „Treue Gottes" verwandelt! Aber Paulus nötigt eben, den Glauben ins Auge zu fassen, dem die „Gerechtigkeit", das Gottesverhältnis geschenkt wird.

die Bedeutung des Glaubens einprägt. Der Glaubende blickt auf Christus, auf Gott; so hat er das Bewußtsein der Verbundenheit, wie sie die Anschauung der Rechtfertigung vergegenwärtigt. Entschlossene Wendung zur „objektiven" und „subjektiven" Gewißheit liegen ineinander. Dadurch bekommt das Stichwort der δικαιοσύνη θεοῦ die Fülle und Spannung, die der exegetischen Einzelfassung soviel Schwierigkeit bereitet. Es stellt Gott in seiner wunderbaren Gerechtigkeitsoffenbarung vor die Seele[1]) und umfaßt zugleich das „gerecht sein vor Gott".[2]) Wir kennen das Ineinander von — der „Glaubensmystik" her.

Für die objektive Erklärung der Verbundenheit bietet sich der Geistgedanke. Der Geist erscheint als frei machende und einwohnende Gotteskraft.[3]) Seine Wirkung ist neues Bewußtsein um Gott und seine Liebe und neuer Wandel.[4]) Soweit kann die Betrachtung einfach „supranaturalistisch" genommen werden. Aber der Geist erscheint auch als Lebensbereich.[5]) Und was es darum ist und wie der Mensch hineingelangt, das zeigt die „Glaubensmystik". Was 8, 1 ff. mit dem Geistgedanken erklärt wird, ist zuvor 6, 1 ff. aus ihrer Einstellung heraus als Widerfahrnis des Glaubens beschrieben.

Wer auf Christum, d. i. auf (in) seinen Tod getauft ist, der ist „der Sünde gestorben", wenn anders er „mit Christus begraben" ist, um „in Neuheit des Lebens zu wandeln". Damit ist gewiß nicht eine bloße Entsprechung zwischen Christi Erleben und der Lebensaufgabe der Seinen ausgesagt, so daß sein Erleben das Symbol wäre für das Lebensgesetz, das sie in moralischer Nachfolge zu verwirklichen hätten. Denn es ist deutlich, daß mit Christi Sterben und Auferstehen für die, die auf ihn ge-

---

[1]) So klar 3, 25 f. im Zusammenhang mit 26[c] und 5. 1, 17 weist der Gegensatz zu 18 (Zorn Gottes) in die Richtung.

[2]) 1, 17[b]! 3, 22. 24. 26[c]! Die Formel, daß Gottes Gerechtigkeit auf uns übergehe, nimmt m. E. den Gedanken zu spekulativ-objektiv; sie stammt nicht zufällig von J. T. Beck.

[3]) 8, 2. 11. 13 f.; vgl. 12, 11; 15, 13. 19; (2, 29; 1, 4).

[4]) 5, 5; 8, 15 f. 26 f.; 14, 17 — 7, 6; 8, 4 ff. 13 f.; 15, 30.

[5]) 8, 9 vgl. 8, 15; 9, 1; 14, 17; 15, 16.

tauft werden, ein Tatbestand, eine sich auswirkende Gemeinschaft des Sterbens und Auferstehens gesetzt sein soll. Andrerseits ist aber auch kein rein „objektiv-sakramentales" Geschehnis gemeint. Dazu ist zu viel von Erkennen, Glauben, Erachten die Rede.[1]) Der Weg des Verständnisses ist klar bezeichnet durch die bedeutsame Verwertung der Formel der „Christusmystik" in der abschließenden Anwendung: *λογίζεσθε ἑαυτοὺς . . . ζῶντας τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*[2]) Die Taufe ist Darstellung und Wirklichwerden des Tatbestandes. Aber der Tatbestand ist da für den Glaubenden, der die Wahrheit für sich gelten läßt. Er blickt auf Christum den Gekreuzigten und erfaßt das Gottesurteil, den Gotteswillen, daß „unser alter Mensch mitgekreuzigt" sei, „damit abgetan werde der Leib der Sünde". Er erfaßt darin zugleich im Blick auf den Auferweckten den Gnadenwillen,[3]) der durch Gericht, durch Sterben Gerechtigkeit und Leben schenken will. So wird das Sterben für ihn Wirklichkeit in dem „Mitsterben", aber eben nicht ohne daß er darin gerade die Bestimmung zum Leben, die Auferstehungsgemeinschaft ergreift. Indem er glaubend den Gotteswillen auf sich bezieht, für sich bejaht, der Christum sterben und auferstehen läßt, damit die Getauften mit ihm gestorben seien und mit ihm, in ihm leben, ist er in den neuen Lebenszusammenhang versetzt, hat er die „mystische" Verbundenheit.

Das Zeugnis mündet in den Aufruf zum Kampf wider die Sünde, zu dem in dem Widerfahrnis der neue Wille geschenkt ist. Der „mystische" Gegensatz von altem und neuem Lebensstand ist „ethisch". So kann er sich verbinden mit dem „psycho-

[1]) 6. 8 f. 11.

[2]) 11. Das „in Christo" das Lebensgeheimnis auch 8, 1; 12, 5; weiter 9, 1; 15, 17; 16, 7 (14, 14) u. o. S. 103, A. 1.

[3]) Daß der Gedanke der Gnade über dem Ganzen steht, ist durch 5, 21; 6, 1 und 6, 14 (23) über allen Zweifel erhoben. Mit ihm muß man die Worte über die Taufe „auf Christum" lesen. So hört man die „Zueignung" an Christus und die „Zusicherung" heraus, die der Glaube erfaßt. Es ist wirklich das Evangelium der richtenden Gnade, d. i. der Rechtfertigung, das R. 6, 1 ff. als Gotteskraft zur Errettung erwiesen wird. Vgl. auch „Das Problem der Heilsgeschichte", S. 80 f.

logisch-anthropologischen" Dualismus. „In Christo", durch den „Geist des Lebens" findet das „Ich" des „inneren Menschen" seine Befreiung, das zum Gesetz Gottes sein Ja spricht. Dies Ich weiß sich ohnmächtig, „verkauft unter die Sünde"; dem Wollen des Guten, dem *νοῦς* und seinem Gesetz steht übermächtig im Fleischessein[1]) gegenüber die „innewohnende" Sünde, das „Gesetz der Sünde in den Gliedern". Darum stürzt das Wirken des Gesetzeswortes den Menschen in solche Not. Gerade mit der Befreiung geht sie ihm auf in ihrer ganzen Tiefe.[2]) Und diese Befreiung ist nicht einfach die endgültige Hinaushebung über den Zwiespalt des Lebens. Das lehren die harten strengen Imperative mit ihrem Aufruf zum Kampf.[3]) Das Problem dieses „Todesleibes"[4]) besteht fort für Menschen, die „im Geist", „in Christo" und dadurch nicht mehr „im Fleische" sind. Das sagt auch das Seufzen der Gotteskinder, das vom Geist beim versagenden Gebet aufgenommen wird mit „unaussprechlichen Seufzern".[5]) Mit der „sittlichen" Not, die im „Fleische" wurzelt, verschlingt sich der „metaphysische", der „kosmische" Fluch der Vergänglichkeit; wir haben schwerlich ein Recht zu scheiden. In dem Seufzen bekundet sich die „Glaubensmystik", die im Gottesverhältnis des Rechtfertigungsstandes — nicht in der Befreiung der Seele — die Lösung der Lebensfrage gefunden hat. Sie erwartet nicht die Erlösung vom Leibe, sondern die „Erlösung des Leibes" in der „Offenbarung der Kinder Gottes". In diesem Ausschauen auf die kommende „Herrlichkeit" und „Freiheit"[6]) aber bewährt sie, daß sie „Hoffnungsmystik" ist.

„Hoffnungsmystik" — auch der Römerbrief läßt beobachten, was der „paradoxe" Ausdruck meint. Auf den ersten Blick kann sich die Eschatologie wesentlich als Folge darstellen. Was Gott getan und geschenkt hat in Christo, ermöglicht den Hoffnungsblick. So vollzieht Paulus den sieghaften Schluß von dem „gerecht geworden in seinem Blut" auf das zukünftige „Gerettetwerden von dem Zorn", „in seinem Leben". So spricht

[1]) 8, 8 f. (*ἐν*) 5 (*κατά*). [2]) 7, 14—25.
[3]) 6, 12 f. 19; vgl. 8, 12 f.; 12, 1 ff.
[4]) 7, 24; 8, 10 f.; vgl. 6, 6. 12; 8, 13; 12, 1. [5]) 8, 23. 26 f. [6]) 17—23.

er von der „Erstlingsgabe" des Geistes, in der Überzeugung, daß der Geist, durch den „die Liebe Gottes ausgegossen ist in den Herzen", mit seinem „Innewohnen" die kommende Herrlichkeit verbürgt.[1]) Aber sehen wir näher zu, so ist auch im Römerbrief die Eschatologie durchaus nicht bloße „Folgerung". „Eschatologisch" ist das Wort, aus dem der Glaube entsteht.[2]) Und so hat der Glaube sein Gegenwartsheil nur, indem er der Zukunft Gottes zugewandt ist. Was es um die Rechtfertigung als δικαίωσις ζωῆς[3]) ist, erfaßt man nur im Ausblick. Sie ist eben als Gegenwartsgabe nur Voraufnahme der Zukunft. Darum kann es natürlich sein, dem „Schluß" des Glaubens auf das „gerecht dastehen" — von Christus her — die Zukunftsform zu geben.[4]) Eschatologische Erwartung der „Herrlichkeit", des „Erbes" der „Kindschaft" ist in dem „Frieden" des „Kindschaftsgeistes" lebendig.[5]) Eschatologische Zuversicht ist auch Kraft des neuen Lebens in der „Kreuzesmystik". Die Todesgemeinschaft ist nach Gottes Willen jetzt schon wirksam zum Leben „in Christo". Aber sie wird es eben, indem Gottes Absehen, Gottes Ziel vor Augen steht: „verwachsen mit der Gleichgestalt der Auferstehung". Es bleibt ein Ziel, bis daß auch die „sterblichen Leiber" „lebendig gemacht" sind durch Gottes Geist.[6]) Wer wagt es, diese Auferstehungsgemeinschaft zu beschränken auf die — nur zu gebundene und gehemmte — Gegenwartserfahrung! Bleibende Hoffnung und zugleich Gegenwartswirklichkeit in der Aneignung der Ver-

---

[1]) 5, 9 f. — 8, 23; 5, 5; 8, 11.

[2]) Ist als Anzeichen dafür nicht auch die vielbeachtete — 4, 24 f. doch nur etwas künstlich gerechtfertigte — unbefangene Gleichstellung des Christusglaubens mit dem ausgesprochenen Hoffnungsglauben Abrahams (4, 18 ff.) zu werten?

[3]) 5, 18. [4]) 5, 19 vgl. 3, 30.

[5]) 5, 1 f.; 8, 15 ff. Daß die „Sohnschaft" selber als Gegenstand der Erwartung erscheinen kann (8, 23 vgl. 19; Matth. 5, 9), zeigt, wie stark der eschatologische Zug auch in dieser Gewißheit ist, die moderne Gegenwartsfrömmigkeit sich so gern zu eigen macht.

[6]) 6, 5. 8 — 8, 11. Vgl. Sanday-Headlam zu 6, 9. Man darf auch hier an Luther erinnern, der die endgültige Überwindung der Sünde erst vom Tod — d. i. eben die Vollendung erst von der „Erlösung des Leibes" erwartet. Vgl. u. in der Schlußerörterung.

heißung — das ist eben die „Hoffnungsmystik“ des Glaubens. So findet durch das ganze Heilszeugnis des Apostels das Rätselwort 8, 24 seine Erhellung, das logisch-grammatischer Auslegung notwendig soviel Kopfzerbrechen bereitet. Die Errettung liegt in der Vergangenheit und ist für uns doch nur Wirklichkeit mit der Hoffnung: *τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν*. Weil der Glaube entschlossen der Zukunft Gottes zugekehrt ist, darum kann seine Heilsanschauung die umfassende Weite haben. Sie hat ahnungstiefe Erwartung auch für die seufzende Schöpfung, daß sie befreit werden soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit, der Eitelkeit.[1]) Um so weniger ist das sehnende Hinausschwärmen der Seele für sie eine Gefahr. In dieser Erwartung wird „Gott“ mit seinem Heilswillen vergegenwärtigt. So wird dadurch die „Hoffnungsmystik“ in ihrer Wahrheit gesichert als die „mystische“ Voraufnahme der Zukunft Gottes in der Innerlichkeit des persönlichen Gottesverhältnisses.

Die „Hoffnungsmystik“ des Glaubens hat Gott gegenwärtig, wie er durch geschichtliche Offenbarung in der Gegenwart beruft zu seiner Zukunft. So fügt sie sich der Eigenart des Römerbriefes ein — so gut, daß man sie nur zu sehr übersehen hat. Denn der Römerbrief ist ja mit seinem Aufriß darauf angelegt, Gott in seinem Evangelium nahezubringen. Es ist das „heilsgeschichtliche“ Evangelium „Christi“; es handelt vom „Sohn“, von Jesus als dem „Herrn“.[2]) Aber es ist darin das Evangelium Gottes.[3]) Gottes Handeln muß man sehen, um den Sinn dieser „Geschichte“ zu erfassen. Darum läßt Paulus zunächst im „geschichtlichen“ Menschheitsleben den Zorn Gottes beobachten und auf kommende Auswirkung ausschauen.[4]) So leuchtet in Christus die „Gnade“ auf, das Wunder der „Gerechtigkeit“, die die Sünde richtet und doch die Verheißung erfüllt, und die Macht des Lebens, die mit der Gabe der Gerechtigkeit todverfallener Menschheit ewiges Leben erschließt. Indem mit dem

[1]) 8, 20 ff. [2]) 15, 19; 1, 9 — 1, 3 — 10, 9.

[3]) 1, 1; 15, 16 (vgl. 1. Th. 2, 2. 8 f.). Dadurch bekommt die „absolute“ Setzung: „das Evangelium“ (1, 16; 10, 16; 11, 28, bes. im Phil.!) ihren Sinn.

[4]) 1, 18 ff.; 9, 22 — 2, 5 ff.; 3, 5 (4, 15); 5, 9; 9, 22.

Ernst, dem Schöpferrecht, der Freiheit, der Majestät Gottes[1]) sein „Erbarmen" groß wird, „die Liebe, welche ist in Christo Jesu unserm Herrn",[2]) kann sich der Tiefenblick in den Rat der „Weisheit" eröffnen, für den auch eine qualvoll rätselhafte geschichtliche Wirklichkeit durchsichtig wird.[3]) In diesem Zusammenhang, der häufigere Verwendung des Aktivs: Gott rechtfertigt[4]) erklärt, muß die Rechtfertigungslehre ihren Theozentrismus stark herauskehren. Das Denkmal ist das neue Stichwort: *δικαιοσύνη θεοῦ*. Die Doppelheit der Beziehung[5]) ist beherrscht von der einheitlichen Blickrichtung. Ob Gottes Gerechtigkeit als sein offenbares Wesen vergegenwärtigt wird oder die Gabe der Gerechtigkeit, die er in seiner Gerechtigkeit schenkt, (gen. autoris) — immer ist das Augenmerk entschlossen auf den Gott gelenkt, der im „gerecht machen" seine „Gerechtigkeit" erweist.

So wird das Themawort in seinem Begründungszusammenhang voll verständlich. Weil Gottes Gerechtigkeit im Evangelium offenbart wird, darum muß es Kraft Gottes zur Errettung sein jedem Glaubenden. Aber das ist eben das große Wunder der Gegenwart, daß Gott die Sünder ruft. Darum ist das Evangelium das Thema, um das das Denken des Apostels kreist, sonderlich im „systematischen" Römerbrief.

Der Römerbrief führte uns auf die Höhe. Von der Höhe werfen wir den Blick zurück, um uns den Ertrag unseres Forschungsweges zu verdeutlichen.

5.

Die Frömmigkeit des Paulus kann als „mystisch" bezeichnet werden. Die Rechtfertigung des Ausdrucks ist die Darlegung des Tatbestandes. Das Wort ist nicht mehr als eine Hindeutung auf den Tatbestand. Das aber kann es gerade deshalb sein, weil es mit der Tonfärbung, die es von der Weite seines religionsgeschichtlichen Anwendungsbereichs, vollends von der kritischen Auseinandersetzung der Theologie her empfängt, in der An-

[1]) 9, 6—29! 11, 22. [2]) 11, 30 ff.; 9, 23 ff. — 8, 39; 5, 5. 8.
[3]) Israels Unglaube! [4]) 3, 26. 30; 4, 5; 8, 30. 33. [5]) S. o. S. 104.

wendung auf den Apostel des Glaubens einen paradoxen Klang bekommt. Es nötigt, die Aufmerksamkeit auf das „Geheimnis" dieses Glaubens zu richten, in dem seine „Innerlichkeit" sich bewegt. Wer den Tatbestand sieht, mag das Wort ächten — falls er ein besseres hat.

Der Glaube des Apostels hat Gott, er hat Christum den Herrn „gegenwärtig": „Gott in Christo". Und damit ist das Bewußtsein der Verbundenheit im Geist lebendig. Der Glaubende weiß sich „in Christo" hineingerückt in den Lebenszusammenhang der Welt Gottes. Es ist ein Geheimnis.[1]) Die Menschen dieser Weltzeit sehen es nicht. Ihnen muß der Glaubende ein Rätsel, ein Ärgernis sein. Seinen Gemeinden selber kann der Apostel mit seiner Kreuzesmystik, seinem Leben „in Christo" wie ein Rätsel erscheinen.[2]) Das Geheimnis wird nur dem verständlich und — wirklich, der jene Innenwelt kennt, da der Mensch „vor Gott" steht. Einstweilen kann sich der Geist nur am „inneren Menschen" auswirken.[3]) Die Verbundenheit mit Gott ist ein „mystisches" Verhältnis. Aber dies „mystische" Verhältnis wird geglaubt, „gewußt" als ein „existentielles" Verhältnis, als Versetzung in das Leben, als wirkliche „Existenzmitteilung".

Das Geheimnis des Geisteswirkens, des Seins „in Christo" wird Gegenstand der Gnosis. Die „Mystik" trägt eine „Gnosis" in sich. Die Gnosis kann sich verselbständigen. Aber eben dann tritt klar zutage, daß Gnosis nicht „Mystik" ist. Die „Gnostisierung" ist für das Verständnis des Paulus eine Gefahr. Das kann man an Scholastik und Orthodoxie, aber auch an „religions-

[1]) Das betont sehr stark (logical expression unmöglich) Headlam, St. Paul 146, unbeschadet der voraufgehenden psychologischen Erklärung der „Erfahrung" aus der „Selbstübergabe" von „Glaube und Liebe" als der „Antwort" auf Gottes Liebesoffenbarung (129 ff.).

[2]) S. etwa 1. K. 4, 9 ff.; 2. K. 6, 3 ff. (5, 11).

[3]) Lehrreich die Beschreibung bei Feine[4] 262: „Wir tragen diese innere Verbindung unseres Seins mit Christus als Heiligtum in unserem Herzen." — „Der ihm immer deutliche Einschluß seines inneren Lebens in die Gemeinschaft mit dem Christus" macht auch für Schlatter den Ausdruck „Mystik des Paulus" möglich (II 405, vgl. zu Johannes u. Kap. 5).

geschichtlicher" Erklärung beobachten; es muß sich verraten, wenn der moderne Zug zum Objektiven das Zeugnis einfach „objektiv" aufnehmen will. Was unterscheidet die „Mystik"?

Der Tatbestand, auf den das Wort deutet, enthält zweifellos ein „Erleben" in sich. Ein „ekstatisches" Erleben! Aber sicher nicht bloß ein solches! Wir sehen, wie Paulus es abwertet; es ist bloß eine Äußerung. Das Erleben ist eine umfassende „persönhafte" Bewegung und Gestaltung des inneren Lebens. Das „Sein in Christo", „im Geist" wirkt sich im Gefühlsleben aus als die Freude, der Friede, der Dank, worin die Glaubenszuversicht sieghaft-leuchtend durch alles Dunkel hindurch ausstrahlt; im Willensleben als das neue Wollen, das kämpfen muß, aber doch eben hinausdringt über ohnmächtiges sehnendes Wünschen; im Erkenntnisleben als die geistgewirkte Weisheit, als „Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi". Und dies „Sein in Christo" wird gewonnen durch ein „Erleben", durch das „Sterben", das als Widerfahrnis über den Menschen kommt, aber „persönlich" erlebt wird im Blick auf das Kreuz Christi, und durch das „Erwecktwerden", in dem der Mensch „ergriffen" wird, um selber „ergreifen" zu können.[1]) Der Apostel stellt in seinem Bild das Geisteserleben in seiner Fülle und Innigkeit vor Augen; er setzt es seinerseits bei der Gemeinde voraus.

Aber wer auf das „Erlebnis" den Blick gebannt hält — einer verbreiteten Auffassung der „Mystik" entsprechend —, kann die Eigenart dieser „Mystik" nicht würdigen. Sie ist nur zu verstehen, wenn man auf den Glauben blickt; das will der Begriff „Glaubensmystik" einschärfen. Das Leben, in dem die Verbundenheit mit Gott in die Erscheinung tritt als Friede, als Gehorsam, als Weisheit, ist Leben des Glaubens. Auch der „Enthusiasmus", das „pneumatische" Leben ist nicht ohne den Glauben, nicht anders als im Rahmen des Glaubenslebens zu würdigen. Nun ist es freilich sonnenklar, daß dies Leben für Paulus keine bloß subjektiv-psychologische Wirklichkeit ist. Um die „Objektivität" der Gotteswirkung zu sichern, spricht man heute wohl von „objektiver"

[1]) Ph. 3, 12.

Mystik.[1]) Es ist das Recht der „Gnosis", den „objektiven" Zusammenhang zu vergegenwärtigen. Aber dem Ausdruck „Glaubensmystik" wird durch diese — selbstverständliche — Erinnerung[2]) nicht sein Recht genommen. Im Gegenteil! Er bekommt neue Bedeutung, weitere Sinnfülle.

Zunächst ist nachdrücklich zu bemerken, daß jene „objektive" Begründung des „subjektiven" Erlebens doch eben nur für den Glauben gilt. Wer wagt es für „wahr" zu halten, daß darin die Verbundenheit mit Gott, das Wirken Christi, der Geist ergriffen, „erlebt" wird? Doch eben nur der Glaube. Er betrachtet, was ihm widerfährt, im Zusammenhang der Heilsgeschichte.[3]) Es ist ihm gesetzt „in Christus" und von der Zukunft her zu verstehen. Die Wirklichkeit des Daseins sorgt dafür, daß nicht vergessen werde, wie der Glaube als solcher noch fern ist von jenem „Schauen", jener „Unmittelbarkeit" allseitigen Erlebens, die er als Vollendung erhofft.[4]) Der Glaube hält es ständig bewußt als Hoffnungsglaube. „Was einer siehet, was braucht er es noch zu erhoffen?!"[5]) Die „Mystik", wie Paulus sie pflegt, gehört durchaus dieser Zeit vor der Vollendung an.[6]) Er hat solche „Mystik", weil er noch „im Fleische lebt" — als die Verbundenheit „im Glauben".

---

[1]) Joh. Schneider S. 10. 69 ff., ähnlich Wikenhauser 63 („die in der Taufe grundgelegte objektiv-mystische Verbindung mit Christus").

[2]) Das Mißverständnis, das diese Erinnerung notwendig macht, begegnet nicht bloß in kathol. Theologie, die die „subjektivistische Verflüchtigung" fürchtet (Wikenhauser 57), sondern gerade auch bei protestantischen Forschern. Wenn etwa betont wird, daß Paulus „eine wesenhaft mit Christus und dem Geist vereinigende Mystik", nicht nur eine „Glaubensmystik" vertrete (Weinel 339), so darf man wirklich fragen: Wer denkt daran, zu bestreiten, daß im Geist, „in Christus" für Paulus wirkliche Verbundenheit eröffnet ist?

[3]) In diesem Sinn wird der „Glaubenscharakter" dieser „Mystik" besonders von jüngeren Theologen der Deißmann-Gruppe zur Geltung gebracht, vgl. o. S. 11 A. 5.

[4]) Von da empfängt der Ausdruck „Glaubensmystik" seinen Sinn bes. bei K. Deißner 101 ff.; 134 f.

[5]) R. 8, 24 (vgl. 2. K. 5, 7.).

[6]) Das wird mit Recht betont von A. Schweitzer 175, 190. Es wird leicht verdunkelt durch die Anschauung, daß die „Mystik" eben Vorwegnahme sei.

Der Gedanke, daß es eben nur der Glaube ist, der das „Unsichtbare" bejaht, klingt in der Verwendung des Wortes bei Paulus bloß an.[1]) Er wird vielmehr mit der Betonung der Hoffnung zum Ausdruck gebracht. Das ist für das Verhältnis zum Hellenismus und zur Mystik bedeutsam.[2]) Freilich ist der Gedanke nicht beiseite zu schieben. Er steht wie eine Selbstverständlichkeit über dem Zeugnis des Paulus. Aber eben wie eine Selbstverständlichkeit — darüber! Um so stärkeren Widerhall findet auch im Sprachgebrauch die andere Feststellung, in der der Missionar, der Zeuge des Gotteswortes zu uns redet. Der Glaube ist der Zugang zu jener Verbundenheit mit Gott, die Vermittlung von des Menschen Seite. Er ist nicht bloß die Voraussetzung;[3]) auch nicht bloß die erste Stufe, die durch die Stufe der Mystik überboten würde;[4]) auch nicht bloß die Begleitmelodie des Erlebens, in der das „noch nicht" in Erinnerung gehalten würde. Der Mensch hat die Gottesgabe, indem er

---

[1]) 2. K. 5, 7! — Man kann hier auch darauf verweisen, wie die Auferweckung als der Gegenstand des Glaubens hervorgehoben wird, R. 10, 9; 4, 24 vgl. 1. Th. 4, 14; 1, 10; Kol. 2, 12; 1. K. 15!

[2]) Bousset konnte für den philosophisch-religiösen Begriff des Glaubens als der festen Überzeugung die Vorgeschichte über Philo in den Hellenismus hinein verfolgen (174 ff.), mußte dabei aber auch feststellen, daß der locus classicus für diesen Begriff nicht bei Paulus, sondern im Hebräerbrief stehe (178). Allein von diesem Begriff aus ergibt sich auch noch keine einfache Abgrenzung der „Glaubensmystik". Denn das Erfassen des verborgenen Geheimnisses in der lebendigen Innerlichkeit kennzeichnet auch sonst „Mystik". Man kann hinzufügen, daß in dem mystischen Ringen — was freilich die Enthüllung seines Problems, seiner Not ist! — das „Erleben" selbst zurücktritt vor der Sehnsucht nach dem Erleben. Im Umkreis des Neuen Testaments ist es etwa an Philo zu beobachten. So scheint sich die Grenze zu verwischen. Wenn nur der Glaube des Paulus nicht eben etwas anderes wäre als die Schau des im Innern sich auftuenden göttlichen Geheimnisses!

[3]) So muß es, von seinem einseitigen Begriff (s. u.) aus, Wißmann ansehen 111 f. wie aus seiner katholischen Gesamtauffassung heraus Wikenhauser S. 76.

[4]) So scheint Bousset Wernle (s. o. S. 13, A. 3) zu deuten, Jesus der Herr 46 f.

glaubt.[1]) So kommt die Ausgangsbeobachtung zur Geltung, daß das neue Leben Glaubensleben ist. Auch die andere fügt sich ein: der Glaube, mit dem der Geist wirksam ist, er ist das Ja zu der unsichtbaren Wirklichkeit. Diese entscheidende Bedeutung des Glaubens kann auch nicht aufgehoben werden durch die Schätzung der Sakramente. Was an Wirkung von den Sakramenten ausgesagt wird, erscheint sonst, ohne daß der Sakramente besonders gedacht würde, durch Evangelium und Glaube vermittelt;[2]) und von den Sakramenten wird es nicht ausgesagt, ohne daß auch hier auf die Glaubensvermittlung der Blick fiele.[3])

Nach dem allen versteht man, daß die Einstellung des Glaubens und nicht die des „Erlebens" die Anschauung beherrscht. Das „mystische" Zeugnis wird im ganzen die Spiegelung. Das Christusleben, der Geist, die göttliche Gabe kann als innewohnend und innewirkend betrachtet werden, als „eingehend", als Wirklichkeit im Bestand des Personlebens. Das entspricht der Erlebnisgewißheit. Aber das Augenmerk ist nicht auf die erlebende Subjektivität gesammelt. Es ist sehr beachtlich, wie das „Christus in uns",[4]) das späterer christlicher Mystik so vertraut ist, fast verschwindet vor dem „in Christo". Es ist eine wertvolle Bestätigung unserer Auffassung der „mystischen Formel". Das Innewohnen wird wie die „mystische Verbundenheit" überhaupt nur bejaht, indem Christus — in verschiedener Wendung — als die das

[1]) So wird der Begriff „Glaubensmystik" etwa von E. Sommerlath gedeutet, aber auch den Engländern o. S. 14, A. 5. Sachlich gehört damit zusammen die Beschreibung des Glaubens als „Innewerden und Hinnahme Gottes und seines Wirkens" bei R. Seeberg, Dogmengesch.[2] I 73. Vgl. auch Bousset, Kyrios 179 f. — Ich habe die mannigfachen Beziehungen schon N. k. Z. 1920, S. 235 ff. zusammenzuschauen gesucht.

[2]) S. auch Schweitzer 167! Es ist vielsagend, wie sich katholische Theologie gegenüber dieser Tatsache mit Erklärungen helfen muß: der Glaube schließe auch das Sakrament der Taufe ein (Meinertz, Mystik u. Mission bei P., Ztschr. f. Missionsw. 1923, S. 2), der Glaube sei hier objektiv zu verstehen als die Botschaft von dem in Christus gewirkten Heil (Wikenhauser 73, ähnlich Prat für die Rechtfertigung). Mir scheint, evangelische Theologie hat keinen Anlaß, auf solchen Wegen zu folgen, um die „sakramentale" Auffassung des Heils zu retten.

[3]) G. 3, 26 f.; R. 6, 1 ff. vgl. o. S. 78, auch Kap. 4 (Abendmahl).

[4]) Vgl. R. 8, 10; E. 3, 17; G. 4, 19; die andere Formel 150 × (ohne Past.)!

Leben beherrschende „objektive" Wirklichkeit vergegenwärtigt wird. Es ist verständlich, wenn beim Geist das Innewohnen[1]) und -wirken[2]) stärker hervortritt. Aber auch hier zeigt genaueres Beobachten das Überwiegen der Anschauung von der „objektiven" Macht, in deren Wirkungsbereich der Glaubende sich versetzt weiß.[3]) Darin verrät sich die — „Glaubensmystik".[4]) Wir sind gewohnt, die Selbständigkeit des Glaubens an der Gegensetzung gegen das „Erleben" zu erproben. Auch Paulus weiß von Lagen, in denen es heißt, das Vertrauen allein auf Gott gesetzt haben.[5]) Aber dies Auseinandertreten bleibt doch eine einseitige Beobachtung. Paulus braucht die Probe nicht. Wir dürfen ihn nicht angleichen an die Armut und die Spannungen unseres Christseins. Der Glaube hebt sich ab vom Erleben, wenn anders er alles Erleben trägt und vermittelt. Was gibt ihm seine Selbständigkeit?

Man kann nicht wohl die Bedeutung des Glaubens beleuchten, ohne daß auch ins Licht träte, was den Glauben zum Glauben macht. Man könnte einen dreifachen Glaubensbegriff bemerken, einen „ethischen", der auf das Leben im Glauben, die Gläubigkeit, eingestellt ist,[6]) einen „erkenntnistheoretisch-philosophischen", der von der Verborgenheit der Welt des Glaubens ausgeht,[7]) und zu-

[1]) R. 8, 9 f.; 1. K. 3, 16; 6, 19. Vgl. die Verbindungen „geben" (z. B. R. 5, 5); „empfangen" (8, 15; 1. K. 2, 12 u. ö.); „haben" (8, 23; 1. K. 7, 40; 2. K. 4, 13); „entsandt in die Herzen" (G. 4, 6) wie das pluralische „die Geister" (1. K. 14, 12 u. ö.). Der Einwohnungsgedanke soll „grundlegend" sein nach Büchsel 397, 431 wie Joh. Gloël, Der Heilige Geist, 1888, S. 162 ff.

[2]) Vgl. etwa R. 8, 14. 16. 26 f.

[3]) Vgl. bes. R. 8, 2. 4 ff.; 1. K. 2, 10 ff.; 12, 4 usw.; 2. K. 3, 6 usw.; G. 5, 16 ff. So behält auch die Formel „im Geist" (R. 8, 9; 9, 1; 14, 17 usw., auch mit bloßem Dativ G. 3, 3; 5, 5. 16. 25 usw., in Verbindungen: R. 7, 6 in Neuheit, 15, 13. 19 in Kraft d. G.) den Vorsprung vor der umgekehrten.

[4]) Es ist fein, wie Luther den Unterschied beachtet: Multo enim clarior et luculentior sententia est, cum dico credentes in Deo habitare, quam quod Deus in ipsis habitet (zu Ps. 90, 1; Op. ex. 18, S. 274). Rationales Denken will wohl umgekehrt das „in Christo" aus dem „Christus" oder „der Geist in uns" erklären (so lehrreich Morgan 117 f., vgl. schon F. Chr. Baur, Paulus, S. 553).

[5]) 2. K. 1, 8 ff. [6]) O. S. 111 f. [7]) O. S. 112 f.

höchst einen „dogmatischen", der das Glauben als Eingehen auf den Ruf Gottes, d. i. das in Christo erschlossene Gottesverhältnis, vergegenwärtigt.[1]) Aber es ist bedeutsam, daß der

[1]) O. S. 113 f. — Hier ist der Platz für eine methodologische Sicherstellung unserer Untersuchung. Es ist neuestens von E. Wißmann die Forderung erhoben, daß der Glaubensbegriff des Paulus aus sorgsamer Untersuchung des Sprachgebrauchs gewonnen werde. „Statistische" Beobachtung hat sicher ihre Aufgabe. Ich darf darauf verweisen, wie ich sie dem Verständnis der „mystischen Formel" oder auch der *Κύριος*-Bezeichnung (o. S. 52 A. 3) dienstbar gemacht habe. Aber es scheint mir doch guten Grund zu haben, daß die Forschung Wißmanns Forderung fast durchgehend nicht erfüllt und sich dadurch seinen Tadel erwirkt hat. Sie hat eine größere als die rein terminologische Aufgabe. Sie soll den Tatbestand, den Sachverhalt des Glaubens bei Paulus aufzeigen. Wieweit Paulus ihn mit dem Wort *πίστις* und *πιστεύειν* bezeichnet, ist nicht die letzte Frage. Er ist nicht gebunden an das Wort. Gerade die Mannigfaltigkeit des Ausdrucks — hören, sehen, wissen, erkennen, erachten, hoffen, rühmen u. ä. — macht den Tatbestand lebensvoll; er fordert ein einheitliches Verständnis. Darum muß sich die Forschung bemühen. Für das Recht ihres Wegs liefert m. E. schließlich auch der strenge Kritiker Bestätigung; er überschreitet nicht bloß den festgestellten Begriff des Glaubens: „Fürwahrhalten" (67 f., 74) mit der tieferen Deutung „Unterwerfung unter die Gnade Gottes" (88 ff.), sondern beschreibt die angeblich ganz andersartige Christusfrömmigkeit so, daß sie ihrerseits mit dem „unverlierbar personhaften Einschlag" (110) eine Einstellung einschließt, für die das Wort „Glaube", wenn nicht unentbehrlich, so jedenfalls sehr angemessen ist. — Freilich kann es eine Spannung ergeben, wenn unser Begriff vom Glauben, mit dem wir Paulus deuten, und sein Wortbegriff gegensätzlich sind. Allein das ist trotz Wißmann nicht zu besorgen. Es ist sicher ein guter Ansatz (vgl. auch Kennedy 94), von der Botschaft auszugehen. Aber er muß zur Verzeichnung des Glaubens führen, solange die Botschaft, das Wort Gottes wesentlich als Inhalt aufgefaßt wird, der „für wahr zu halten" ist. Wer beachtet, was „das Wort" für Paulus bedeutet, der bemerkt auch in der grundlegenden Verwendung von *πίστις* und *πιστεύειν* im Zusammenhang mit der Predigt eine Fülle von Beziehungen. Der Mensch ist im Glauben unter die Wirksamkeit des Wortes (1. Th. 2, 13; R. 1, 16; 1. K. 1, 21) d. i. des Geistes (G. 3, 2. 5. 14. 22; E. 1, 13 vgl. 1. Th. 1, 5) gestellt, er tritt in Beziehung zu Christus (G. 2, 16; 3, 26; R. 10, 8—13; E. 3, 17) und steht vor Gott, seiner Gerechtigkeit, seiner Gnade (s. bes. R. 3, 27. 30; 4, 16 f.; 5, 1 f.; G. 2, 16 usw.). Das Hören (G. 3, 2. 5; R. 10, 14) wird zum Gehorsam (1, 5; 16, 26; 10, 16), zu dem „für sich gelten lassen", „sich aneignen" mit dem entschlossenen Verzicht auf alle Eigengeltung (vgl. R. 1, 16 ff.; 3, 22. 28; 4, 3. 18; 6, 8; 10, 3 f. 9 f.; 2. K. 4, 13; G. 2, 16; 1. Th. 4, 14 u. ö.). So wird verständ-

dritte beherrschend ist, ja die beiden andern sozusagen in sich aufnimmt. Der leitende Gesichtspunkt unserer Untersuchung dient dazu, deutlich zu machen, was es um diesen Glauben ist.

„Eschatologie" und „Mystik" stehen in einem eigentümlichen Doppelverhältnis. Wo dies Doppelverhältnis verkannt ist, da ist die „Mystik" des Glaubens verkannt, da ist auch die „Eschatologie" nicht gewürdigt. Vom „mystischen" Bewußtsein aus erscheint die Eschatologie als Ausblick. Die Erfahrung der Gegenwart verbürgt die Zukunftsverheißung. Die Not der Gegenwart kann den Ausblick sehr dringlich und gespannt machen. Die Schranken der Verbundenheit sind schmerzlich. „Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen." Aber die „Heilsgegenwart" vermittelt doch eben die Zuversicht. Sie gestaltet auch von sich aus die Hoffnung. Zeugnis ist einmal die „individuelle" Eschatologie, die Hoffnung auf das „Daheimsein" beim Herrn, zu dem der Tod der Durchgang sein muß.[1]) Zeugnis ist nicht minder

---

lich, daß von einem Starkwerden (R. 4, 20 vgl. K. 2, 7) und einem „Stehen" im Glauben (1. K. 16, 13 vgl. 11, 20; 2. K. 1, 24), auch einem Wachsen des Glaubens (2. Th. 1, 3; 2. K. 10, 15), einem Sein „aus Glauben" (G. 3, 7. 9 vgl. R. 3, 26) oder „im Glauben" (2. K. 13, 5) und einem Wirksamwerden des Glaubens (G. 5, 6 vgl. 1. Th. 1, 3; 2. Th. 1, 11) die Rede sein kann. Es schlägt sich die Brücke zu dem andern Ansatz für das Verständnis des Glaubens, die Beachtung der Lebensbedeutung, mit der das „mystische" Bewußtsein des Glaubens zu seinem Recht kommen muß. Wer die Fülle der Beziehungen im Wortbegriff sieht, kann die volle Freudigkeit haben, den Glauben des Paulus in seinem Zeugnis zu beobachten. Wir können uns dabei nicht binden an die Verwendung des Wortes. R. 6—8 fehlt das Wort so gut wie ganz (6, 8), also gerade auch im sogenannten Hohenlied des Glaubens, ebenso 1. K. 4—11. Wer will ernstlich behaupten, daß hier nicht vom Glauben gehandelt werde! Aber daß sich in der Untersuchung immer wieder die Belege auch mit dem Wort einstellen, kann den Einklang bestätigen. — Freilich bleibt ein gewisses Auseinander von Anschauung und Wortgebrauch (so auch Sanday-Headlam 163). Man kann bemerken, daß die „mystische" Beziehung zu Christus in der Verwendung des Wortes zurücktritt, wenn sie auch durchaus nicht fehlt. Aber die Beobachtung erklärt sich gerade aus der „Glaubensmystik", weitentfernt sie zu widerlegen. Der Glaube blickt auf Christum, so hat er das Bewußtsein der Verbundenheit. Darum machen auch wir noch unwillkürlich den Unterschied: der Glaube und das „mystische Bewußtsein" des Glaubens.

[1]) 2. K. 5, 6 ff.

die allgemeine Beobachtung, wie die Vollendungserwartung aus dem Gottesverhältnis der Gegenwart mit stiller Selbstverständlichkeit den Inhalt zieht. Dadurch wird dem Glauben der Verzicht auf „jüdische" Ausmalung möglich. Ein Wort wie R. 14, 17 bietet Veranschaulichung: das Reich Gottes nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude „im Heiligen Geist"; nicht minder aber die Sammlung der Hoffnung in dem „bei dem Herrn sein".[1]) Kirchliche Frömmigkeit und Theologie hat sich die Eschatologie immer wieder wesentlich — bis zur Ausschließlichkeit — aus diesem Zusammenhang mit Gegenwartserfahrung angeeignet. Sicherlich hat auch hier die Rede von der „eschatologischen Mystik" schon einen guten Sinn. Sie besagt dann eben, daß das Zukünftige im Anfang schon gegenwärtig ist, ohne darum freilich aufzuhören, auch noch zukünftig zu bleiben. Aber je mehr die Gegenwart als solche gewertet wird, desto ernster muß die Gefahr werden, daß die „Mystik" die Hoffnung aufzusaugen beginnt. Wirklich paulinisch ist die Verhältnisbestimmung nur mit der nötigen Ergänzung, d. i. mit der Umkehrung.

Die Eschatologie folgt nicht bloß der „Mystik", als Ausblick; sie geht ihr voran, als Inhalt der Botschaft. Was der Mensch hat an „Erleben", an „mystischer" Gewißheit, das hat er eben, indem er glaubt. Die Botschaft des Glaubens aber ist „eschatologisch". Sie ist Botschaft von dem Gekreuzigten, aber eben als dem Auferweckten, der kommt; sie ist Zusicherung der Rechtfertigung, damit des Lebens, aber eben im Blick auf kommende Entscheidung; sie ist Zusicherung der Versetzung in die Neuheit des Lebens, das Sein im Geist, aber eben als Zusicherung des Anteilhabens an der Auferweckung Christi und damit im Blick auf künftige Vollendung. Von dieser „eschatologischen" Botschaft ist das „mystische" Bewußtsein gestaltet; die Gegenwart wird von der Zukunft aus verstanden. So ist der Gefahr der „Verdiesseitigung" gewehrt, die Formel „eschatologische Mystik" empfängt ihren vollen Gehalt. Man darf von „Hoffnungsmystik" sprechen. Der „mystische" Anfang ist dem Glaubenden geschenkt, indem er dem

[1]) 1. Th. 4, 17; 2. K. 5, 8; Ph. 1, 23.

„Jenseits der Geschichte" zugewandt ist, in der Verbundenheit mit dem, „der kommt".

Vom „mystischen" Bewußtsein des Glaubens aus wird die „existentielle" Bedeutung, der Gegenwartssinn der Eschatologie deutlich. Die Eschatologie ist Wort, Wort des Gerichts und der Verheißung, Botschaft von kommender Offenbarung Gottes „in Christo", darin aber Wort Gottes, Vergegenwärtigung, Nahekommen Gottes[1]) So trägt sie den Glauben. Der Glaube ist der Zukunft Gottes zugewandt, nicht bloß weil er den Mangel und die Schranken der Gegenwart noch schmerzlich empfindet — solch Empfinden kann im Überschwang wohl auch untertauchen —, sondern weil er Gott zugewandt ist. Damit ist die Gefahr eudämonistisch-anthropozentrischer Verengung gebannt, die so leicht sich einstellt, wenn die Zukunft unter dem Gesichtswinkel der „Heilsvollendung" betrachtet wird; die Sehnsucht, das Seufzen, die Hoffnung wird geläutert, indem Gottes Herrschaft vergegenwärtigt wird. Als Vergegenwärtigung Gottes wirft die Eschatologie ihr Licht auf das „ganze" Wort als solches; die Einheit mit dem geschichtlichen Evangelium tritt heraus.

Das Evangelium ist mehr als „Eschatologie". Es ist die Botschaft von den „geschichtlichen" Heilstaten Gottes, von der Sendung des Sohnes, von seinem Sterben für unsere Sünden, von seiner Auferweckung. Wir sahen, wie die „geschichtliche" Offenbarung die „eschatologische Mystik" erst möglich macht. Jüdische Frömmigkeit hat bei aller eschatologischen Spannung nicht solche „Mystik". Mit seinem „geschichtlichen" Inhalt hebt sich das Evangelium auch ab von den Mythen, die in der Mysterienfrömmigkeit mystisches Erleben nähren mochten. Von der „geschichtlichen" Offenbarung aus kann sich die „Mystik" darstellen als ihr Wirksamwerden, wie es erfolgt im „Mitsterben" und „Mitauferstehen" oder im Anteilhaben an der Versöhnung, die „in Christo" eröffnet ist. So kann man von „Geschichtsmystik"

[1]) Diese Würdigung bricht je und je durch. Vgl. etwa Feines Wort: „Das Entscheidende", „daß durch das Evangelium der Mensch sich unmittelbar und täglich und stündlich vor die Heiligkeit Gottes gestellt weiß" (Paulus 143, vgl. Theol. 99). Vgl. auch schon Wernle, Anfänge[1] S. 37.

reden. Die Wahrheit dieser Betrachtung muß in der Würdigung des Paulus zur Geltung kommen. Aber weit entfernt, daß sie bei Paulus eine Beiseiteschiebung des eschatologischen Gesichtspunktes sei, schließt sie ihn in sich.

Wir haben immer wieder beobachtet, wie am geschichtlichen Evangelium der Glaube mit seinem mystischen Bewußtsein entstehen kann, weil der Rückblick zugleich Ausblick und Aufblick ist. Der Sinn der Eschatologie macht die Notwendigkeit deutlich. Gott bekundet seine Liebe, er versöhnt sich die Welt; so wird das geschichtliche Evangelium die Einladung, der Ruf Gottes. Aber daß Gott in Christo seine Tat getan, die zum Wort der Berufung wird, das stellt eben der eschatologische Aufblick und Ausblick vor Augen. Darum ist Eschatologie als Vergegenwärtigung des Herrn, als Vergegenwärtigung Gottes, seines Gerichts, seiner Erlösung grundlegender Inhalt der Botschaft. Gottes Wort umschließt als solches Vergangenheit und Zukunft und damit eben das Geheimnis der Gegenwart.

So wird die „Hoffnungsmystik" des Glaubens in ihrer Eigenart der Erweis für die Bedeutung des Wortes. Wir haben den Zug zur Sammlung auf das Wort in ihren Zeugnissen verfolgt. Es ist kein zufälliger Eindruck, der etwa an der Ordnung der Zeugnisse haftete. Er folgt aus dem Wesen dieser „Mystik". Was sie hat, was sie ist, das hat sie, das ist sie durch das Wort, durch das „geschichtlich-eschatologische" Evangelium als die Versöhnungsbotschaft, als den Ruf Gottes, durch den glaubende Menschen zu „berufenen Heiligen", zu Menschen „in Christo", zu Geistesmenschen werden.[1])

Diese Sammlung des Zeugnisses im Gottesruf leitet zu einer letzten einfachen Deutung des Glaubens und seiner „Mystik". Gott ruft; der Mensch ist durch das Wort vor Christus, vor Gott gestellt. So wird deutlich, was Glauben heißt: den Gottesruf für sich gelten lassen, in der Beugung, die für den Menschen als Geschöpf und als Sünder selbstverständlich sein soll,

[1]) J. Schniewind, Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus, 1910. O. Schmitz, Die Bedeutung des Wortes bei Paulus, 1927.

die sich aber vollendet gegenüber der Gnade, durch das „Gesetz des Glaubens“,[1]) und in der Zuversicht persönlicher, individueller Aneignung; Gottes Willen bejahen in entschlossener Hinwendung, Gott „in Christo“ „gegenwärtig haben“ mit Überwindung von Augenschein und Selbstherrlichkeit. Solcher Glaube ist persönliche Bezogenheit. Und so ist er lebendig in der persönlichen Innerlichkeit. Mehrfach begegnet uns in bedeutsamer Anwendung die Formel „vor Gott“.[2]) Sie weist auf das Geheimnis dieser „mystischen“ Innerlichkeit. Was das „vor Gott“ bedeutet, sagt das Gebetsleben.[3]) Paulus macht das Gebet nicht zum Gegenstand dogmatischer Besinnung. Und es ist nicht Inhalt der Botschaft! Aber die Briefe des Apostels zeigen, wie sehr er Beter war. Wir würdigen das aus seiner „Glaubensmystik“ heraus. Sein Danken, Preisen, Bitten und Fürbitten, was ist es anders als das Leben „vor Gott“, in der „Gegenwart Christi“, Betätigung des „mystischen“ Gottesverhältnisses, das ihm in Christo erschlossen ist, „Gebetsmystik“ des Glaubens? Das „Gott gegenwärtig haben“ kann zu solchem Beten werden, weil es getragen ist von dem Bewußtsein der Verbundenheit. Die alttestamentliche Formel empfängt neuen Inhalt, neue Bedeutung durch den Christusglauben. So wird sie zusammengestellt mit einem „aus Gott“

---

[1]) R. 3, 27.

[2]) Die Formel stammt freilich aus der alttestamentlichen Frömmigkeit; und es kann verräterisch erscheinen, daß sie auch in den Timotheusbriefen gebräuchlich ist (2, 3; 5, 4; II 2, 14; 4, 1). Sie scheint auch bei Paulus „unmystisch“, indem sie den Wandel (2. K. 4, 2; 7, 12; 8, 21), das Reden (2. K. 2, 17; 12, 19; G. 1, 20) kennzeichnet, indem sie das Urteil Gottes über den Menschen vergegenwärtigt (1. Th. 3, 13; 2, 19; E. 1, 4; K. 1, 12; vgl. auch παρά R. 2, 11. 13 u. ö.). Aber sie deutet doch eben auf das persönliche Gottesverhältnis. Darum hat sie ihre Stelle bei dem Zunichtewerden alles Ruhmes (1. K. 1, 29; G. 3, 20) wie bei dem Glauben (R. 4, 17; 14, 22). Darum drängt sie sich beim Gebetsleben auf (1. Th. 1, 3; 3, 9) und kann sich sehr bedeutsam verbinden mit ἐν Χριστῷ (2. K. 2, 17; 12, 19). Und so spiegelt sie eben die Verwirklichung des Gottesverhältnisses in der „Glaubensmystik“. Es darf hier daran erinnert werden, welche Bedeutung die Formel für „evangelische“ „Mystiker“ hat gewinnen können (s. Glaube und Mystik, S. 53, 51: Tersteegen und Kierkegaard).

[3]) Vgl. auch P. Feine, Die Religion des Neuen Testaments, 1921, S. 179

und „in Christo".[1]) Das Bewußtsein der Verbundenheit ist im Rechtfertigungsglauben lebendig, es haftet am Geistgedanken und an der Christusanschauung. Der Glaubende kann so betend vor Gott leben, weil er weiß, daß Gott ihn gerufen hat „in Christo", und daß er darum „als ein Gerechter" „vor ihm" steht, weil er durch den Glauben „in Christo", „im Geist" ist.[2])

Es bedarf keiner Belege mehr für die „Objektivität" dieses Verhältnisses. Der Glaube ist keine schöpferische Kraft; er ist Gottes Gabe, Gottes Wirkung durch das Wort.[3]) Darum ist die Gewißheit des Glaubens unmittelbar *Gewißheit transsubjektiver Bezogenheit*.[4]) Man wird bemerken dürfen, daß gerade in der „Glaubensmystik" die *Tiefe* dieser Gewißheit heraustritt. „Gnostische" Betrachtung muß dazu neigen, auf die „göttlichen Kräfte", den göttlichen Lebensbereich, auf „das Göttliche" den Blick gerichtet zu halten. Wer die „Mystik" wesentlich als „Erlebnis" sieht, sei es mehr „objektiv", sei es mehr „subjektiv", der mag finden, daß Paulus nur „Christusmystik", keine „Gottesmystik" habe, mag die „Gottesmystik" zurückschieben in jenes „eschatologische" „Gott alles in allem", das doch über „Mystik" als Leben im verborgenen Geheimnis, das über die „Zwischenzeit" der „eschatologischen Mystik" endgültig hinausführt. Für das „mystische Bewußtsein" des Glaubens, das an Gottes Ruf entsteht, wird das „Erleben" der Kräfte des Geistes, wird die Christusgemeinschaft notwendig zum Wirklichwerden des *Gottesverhältnisses*. Die „gnostische" Betrachtung, die das „objektive" Heilsgeschehen verfolgt, würdigt ebensowenig wie die „psycho-

[1]) 2. K. 2, 17; 12, 19.

[2]) Wer weiß, wie die englische Auffassung der Mystik die „Gegenwart Gottes" betont (s. Glaube und Mystik, S. 60), weiß es zu schätzen, wenn Westcott zu E. 1, 18 erläutert (S. 24): God has called us to His presence. Man stößt in der praktisch-psychologischen Betrachtung der Engländer gelegentlich auf den Versuch, das mystische Verhältnis zu Christus aus der Analogie menschlicher Gemeinschaft verständlich zu machen (z. B. Dodd 128). Dagegen ist der Gedanke der Gottesgegenwart (auch Feine a. a. O.) ein Schutz!

[3]) Der Sachverhalt ist so klar, daß die Einzelbelege (1. K. 2, 4; 12, 3; 1. Th. 1, 5; R. 15, 13; Ph. 1, 29 u. ö.) fast zufällig erscheinen können.

[4]) E. Lohmeyer spricht mit Betonung von der „metaphysischen Bestimmtheit" des Glaubens (116, 145, 231).

logische" Beschreibung der „Mystik" als Erleben die personhafte Bezogenheit. Darum wird hier gerade die Tiefe des „mystischen" Bewußtseins nicht erreicht; darum droht auch dem ‚ἐν Χῷ', der „Christusmystik" — es ist die Bestätigung — die Gefahr der Verzeichnung. Wer die „objektive" Vorstellung heraushebt, die ja zunächst „räumlich" ist, kommt etwa zur Anschauung eines Fluidums, eines Lebenselementes. Sie paßt zum Eindruck eines gefühlsmäßig verschwimmenden „mystischen" Erlebens. Aber zweifellos steht sie in starker Spannung zu dem personhaften Bild des Herrn. Gegenüber dieser Schwierigkeit scheint nur der Ausweg zu bleiben, einen rein metaphorischen Gebrauch der räumlichen Formel[1]) oder aber etwa starke Abgeschliffenheit[2]) zu behaupten. Wer die Glaubensmystik als solche würdigt, der versteht, daß das räumliche Bild, das das mystische Bewußtsein des neuen Lebensbereichs in sich aufnimmt, nicht zum Verschwimmen der klaren personhaften Züge der Christusanschauung führen kann. Der Gedanke der „Gegenwart" Christi, wie er nicht bloß am Abendmahls-, am „Kult"-„Erlebnis" haftet, sondern umfassend in der Wirksamkeit des „Geist-Herrn" gesetzt ist, kann zur Deutung dieser „Christusmystik" werden. Für das „mystische Bewußtsein" des Glaubens wird Christus der Gegenwärtige, der geheimnisvoll jetzt schon in sein Leben hineinzieht, indem er „vor Gott" stellt.[3])

[1]) So bes. H. A. A. Kennedy, The Theology of the Epistles, 1923, S. 121.

[2]) Vgl. Joh. Weiß 360 f. und bes. auch P. Wernle, Jesus u. Paulus 69 f.

[3]) So habe ich die „Christusmystik" deshalb zum Verständnis zu bringen gesucht, N. k. Z. 1920, S. 227 ff. Für die Bedeutung der Anschauung von der „Gegenwart" Christi freue ich mich jetzt auch auf A. v. Harnacks glanzvolle Abhandlung Christus praesens — vicarius Christi (SBA. 1927, S. 415 ff.) verweisen zu können (vgl. auch etwa L. Brun, Revue d'histoire et de philos. relig., 1928, S. 508 ff.). Recht lehrreich ist auch Alfr. E. Garvie, Studies of Paul and his Gospel (1911). Er findet den Ausdruck faith-mysticism „unglücklich" (60), aber arbeitet den Tatbestand, der damit gemeint ist, eindrücklich heraus mit dem Gedanken der „Gegenwart" des Herrn. Die oneness with Christ, die intimate communion wird beschrieben als loving relation to the Living Person of Christ (61), eben damit als ein realise the presence of the Living Lord (66, vgl. 61, 87 f., 270) mit der Hoffnungsspannung auf kommende Vollendung (66, 270). So rückt der Wandel, in dem sich der Apostel als a practical mystic darstellt (290), unter den Gesichtspunkt der heavenly citizenship (288 ff.)!

Gegenüber dieser letzten Deutung wird noch einmal der Einwand laut werden: wozu das Wort „Mystik"? Ist das alles nicht einfach „lebendiger Glaube"? Gut — wenn nur die Beleuchtung, die der Glaube durch die „Glaubensmystik" empfängt, wenn nur jene lebendige Innerlichkeit, das Leben im Geheimnis, das „vor Gott stehen" und „mit Christus sich verbunden wissen", wenn nur das Geheimnis solcher Verbundenheit zur Geltung kommt! Wie sehr der Tatbestand, auf den der Ausdruck „Glaubensmystik" hindeutet, für Paulus bestimmend ist, wird eindrücklich an einem vergleichenden Blick auf den jüdischen und hellenischen Gegensatz, gegen den er zu streiten hat, wie auch auf das werdende kirchliche Christentum, für das uns das „paulinische" Neue Testament selber das Zeugnis der Pastoralbriefe bietet. Das ergibt eine doppelte Probe für unser Verständnis.

Drittes Kapitel.

Die Probe der Gegenbilder.

Der judaistische und hellenistische Gegensatz. Das Gemeinchristentum.

Mit seiner im „geschichtlichen" Evangelium gründenden „eschatologischen Mystik" hebt sich der paulinische Glaube ab vom judaistischen wie vom hellenistischen Gegenbild. Von unserm Verständnis aus bieten sich einfache Formeln für den Gegensatz. Die jüdischen Gegner des Apostels haben eine Zukunftserwartung. Aber sie haben nicht die „Mystik", zu der der Gekreuzigte als der Auferweckte führt. Darum muß auch ihre Zukunftserwartung anders, „jüdisch" sein. Die Hellenisten von Korinth auf der andern Seite schwelgen in ihrer „Mystik" der Erlebnisse, der Verzückung, der Geistesfreiheit. Aber sie stellen sich nicht unter das Gericht der Zukunft. Und darum ist ihre „Mystik" eine andere, „hellenische" Mystik. Man kann ergänzen. Die jüdischen Gegner mögen auch etwas „Mystisches" haben, Enthusiasmus — er ist Erbe der Urgemeinde — oder auch Gnosis. Und die Hellenisten mögen Eschatologie haben — wenn es auch bemerkenswert ist, daß sie nicht klar zu erkennen ist. Aber weder die einen noch die andern haben die „eschatologische Mystik" des Paulus: die „Eschatologie" wird nicht „Mystik", und die „Mystik" lebt nicht aus der eschatologischen Gewißheit. Und der Grund? Weder die einen noch die andern haben das „Wort" in seiner Bedeutung, die „eschatologische" Botschaft von dem Gekreuzigten und Auferweckten.

Es sind freilich nur abstrakte „Typen", die wir so gegenüberstellen. Sie geben die Blickrichtung für die Erfassung des inneren Gegensatzes. Aber sie wollen hineingeschaut werden in die bunte geschichtliche Wirklichkeit, von der sie „abstrahiert" sind. Kann es

auch nur im Überblick geschehen, die verschlungene Mannigfaltigkeit der Geschichte muß zur Geltung kommen.[1])

In evangelischer Theologie ist die Neigung verständlich, das Bild des Judaismus nach der reformatorischen Streitfrage zu gestalten. Die Formel des Galater-(und Römer-)briefes lädt dazu ein: die Judaisten verfechten die Rechtfertigung aus Werken. Der Jakobusbrief kann als Bestätigung wirken. Aber der Versuch, die geschichtliche Bewegung von hier aus zu verstehen, stößt auf große Schwierigkeiten, ganz besonders bei dem nächsten Knotenpunkt Korinth.[2]) Das Bild ist nicht so einheitlich. Die „jüdische" Bewegung im Urchristentum ist die Bindung und Formung der neuen Frömmigkeit durch den jüdischen Geist. Sein Grundanspruch tritt stark hervor. Es spiegeln sich in der Bewegung aber auch die Möglichkeiten der Begründung; dadurch bekommt sie ihre Mannigfaltigkeit. Beides muß man ins Auge fassen. Dann hebt sich die Haltung, die Gewißheit des Paulus in ihrer Geschlossenheit und Klarheit ab. Gerade auch die Formel des Galaterbriefes rückt dann als seine Formel ins Licht.

Israel ist das auserwählte Volk.[3]) Das ist sein Grundanspruch, den auch die jüdischen Christen nicht preisgeben, nicht abschwächen können. Im schmerzvollen Ringen mit der Verzweiflung klammert sich der vierte Esra an die Gewißheit: „Unsertwegen ist diese Welt geschaffen."[4]) Israel ist Gottes Eigentums-

---

[1]) Die Möglichkeiten der Durchleuchtung im einzelnen sind begrenzt. Man denke an das Problem „Korinth" oder auch „Kolossä".

[2]) Aus den Korintherbriefen hat W. Lütgert zuerst das Bild des jüdischen Antinomismus erhoben, das er dann durch das N. T. hindurch verfolgt (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XII 3, XIII 3 (Pastoralbr.) 6 (Phil. u. Thessal.) XV 4, 5 (Joh. mit 1. Clem. u. Ignat.) XVII 2 (Röm.) XX 6 (Gal.). Mir scheint es nicht angängig, das Bild der jüdischen Gegner des Paulus im korinthischen Christentum zu erkennen (a. a. O. 101). Aber das ist freilich klar: Die „hebräischen" „Christusdiener", die dem Apostel durch ihr Eindringen in dieser gar zu geistesfreien Gemeinde viel Not bereitet haben, sind nicht Prediger der Werkgerechtigkeit gewesen.

[3]) Jubiläen 2, 20; 15, 30; 22, 9 f. IV. Esra 5, 23 ff.; 6, 54 ff. Der „Bund" bes. Assumptio Mosis 1, 9; 3, 9; 4, 2. 5; 11, 17; 12, 13.

[4]) 6, 59. 55; 7, 11; vgl. syr. Apok. Bar. 14, 18 f.

volk, das Lieblingsvolk,[1]) der Erstgeborene, der „einzige Sohn", der Freund Gottes.[2]) Ihm, ihm allein ist die Verheißung der zukünftigen Welt gegeben.[3]) Wenn nach einer milderen Richtung Heiden in Massen vom messianischen Heil umfaßt werden sollen, so doch eben nur im Anschluß an Israel, als „Proselyten"; aber auch solchem Universalismus tritt sieghaft ein fanatischer Partikularismus gegenüber.[4])

Der Grundanspruch gestaltet auch die Auffassung des Gesetzes. Es ist das Erbe der väterlichen Satzungen.[5]) Dadurch ist das auserwählte Volk abgesondert von den Heiden.[6]) Die zeremonielle Ordnung gewinnt so ihre große Bedeutung, insonderheit die Beobachtung des Sabbats und der Feste.[7]) Zahlreiche Zeugnisse geben einen Eindruck davon, wie die „Heidenwelt" diese Selbstabschließung des auserwählten Volkes empfunden hat.[8]) Mit seiner Gesetzestreue nährt der Jude, gerade auch in

[1]) Bar. 5, 1; 21, 21; 1, 5; 13, 9; vgl. Ps. Sal. 9, 8 f.; 14, 5; Jub. 1, 19 ff.; 22, 12 (heiliges Volk wie priesterlich und königlich 33, 20). Vgl. Billerbeck III 81 ff., 185.

[2]) IV. Esr. 6, 58 vgl. 4, 23; Henoch 20, 5 Israel „der beste Teil der Menschen". Josephus: Gott ist für Israel *ὁ πάτριος, πατρῴος θεός*, s. Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott? 1910, S. 67. [3]) Bill. 139 ff.

[4]) Bill. 144 f.; Bousset, Die Rel. d. Judentums[2] 97 f.

[5]) Vgl. etwa IV. Makk. 18, 5; 8, 7; 4, 23; Philo, De migr. Abr. 88 (die *πάτριος πολιτεία* in den *θέσει νόμιμα* 94, den *ἔθη*, die *θεσπέσιοι ἄνδρες* festgelegt haben 90). Schlatter 67 f.

[6]) Jubiläen 22, 16 f.: „Du aber, mein Sohn Jakob, . . . trenne dich von den Völkern und iß nicht mit ihnen und handle nicht nach ihrem Tun und sei nicht ihr Genosse. Denn ihr Werk ist Unreinheit. . . Ihre Opfer schlachten sie den Toten und beten die Dämonen an . . ."; 21, 21 ff. Vgl. Bousset 142 („Sanktionierung der jüdischen Sitte" „zur Erhaltung des Volkstums").

[7]) Vgl. nur etwa Jub.: Blut nicht essen 6, 7. 13. 18; 7, 28 f.; 21, 6. 18; Beschneidung 15, 11. 25 f., 33; Sabbat und Feste 2, 19; 6, 37; 49 f.; daneben IV. Makk. (hellenistisch!): Speiseverbote 1, 34; 4, 26; 5, 6 ff. 19 ff. und die Schrift der Damaskusgemeinde: Blut nicht essen A. 3, 6; die heiligen Sabbate und herrlichen Feste 3, 14 f.; Philo, De migr. Abr. 91 f. (Sabbat, Feste, Beschneidung).

[8]) Vgl. Th. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaisme 1895, S. 16 (Hekataeus v. Abdera), 133 (Apion), 168 Celsus), 176 (Philostratus), 299 ff. (Tacitus). Die zeremonielle Absonderung der Lebensweise wird viel beachtet.

der Diaspora, sein Erwählungsbewußtsein. Er empfindet aber auch wohl dankbar den Schutz gegenüber der heidnischen Entartung. Der Gesetzgeber, von Gott erleuchtet, „umgab uns mit einem undurchdringlichen Gehege und mit ehernen Mauern, damit wir mit keinem der anderen Völker irgendeine Gemeinschaft pflegten, rein an Leib und Seele, frei von törichtem Glauben, den einen und mächtigen Gott über alle Kreatur verehrend".[1]) Solche Schätzung des Gesetzes ist zweifellos auch für das Verständnis des judenchristlichen Nomismus wichtig. Sie bildet den Übergang zu einer inneren Wertung des Gesetzes.

Wir beobachten verschiedenartige Ausbildung. Das Gesetz ist Quelle der Erkenntnis Gottes und seines Willens. Im palästinensischen Judentum ist es Gegenstand eines Studiums, das getrieben von verzehrendem Eifer sich der höchsten Schätzung erfreut. Das Lob des Studiums hallt wider;[2]) in der Hadrianischen Verfolgung hat sich der Satz durchsetzen können, daß das Studium größer sei als die Ausübung![3]) Das hellenische Judentum seinerseits, in der Bahn der Weisheitsfrömmigkeit fortschreitend, erhebt sich an der Weisheit, die ihm im Offenbarungsbuch geschenkt ist.[4]) Mancherlei Ansätze der Gnosis, der Schau, der Geheimwissenschaft treten hervor, vor allem in der „Apokalyptik" und im hellenischen Judentum, aber doch auch nicht ganz fehlend in der rabbinischen Schule.[5])

Aber die Begründung für den Wert des Studiums muß doch wieder darin gesucht werden, daß es zur Ausübung führt.[6]) Und die Weisheit lenkt das Leben. So greift die „ethische" Einstellung ein. Der Preis der „Gerechten" ist vertraut; die Auserwählten und die Gerechten sind eine Einheit.[7]) Der jüdische

---

[1]) Aristeas 139 vgl. 142.

[2]) W. Bacher, Die Agada der Tannaiten I ² 1903, S. 26, 102 f., 209 f., 222, 281 f. u. ö. [3]) Bill. 85 f., Bacher 296.

[4]) Sap. Salom., IV Makk. (7, 7 Philosoph eines göttlichen Lebens, 7, 24 Philosophie der frommen Vernunft)!

[5]) Vgl. nur Bacher 39 f., 69 f., 332, 424 über theosophische Spekulation bei großen Rabbinen; Bousset 453 ff.

[6]) Bill. 86. [7]) So bes. in Hen. 1, 1. 8; 38, 1 ff. u. ö.

Geist kann Wegbereiter des Moralismus werden.[1]) Aber das Judentum, das Hintergrund des Neuen Testaments ist, kann man doch nicht mit dem Moralismus kennzeichnen. Eine „statutarische" Auffassung des Gesetzes macht sich kräftig geltend. Der Inhalt so mancher Vorschriften, der inneren Begründung sich entziehend, erzwingt sie. Gottes Gebot ist als solches zu erfüllen; so liegt darauf unbedingte Verpflichtung.[2]) Israel hat die Tora mit ihrer Verpflichtung auf sich genommen, während die Völker sie ablehnten.[3]) Mit der Verpflichtung aber ist Drohung und Verheißung gegeben. Der Nomismus ist religiöse Heilslehre und wird es immer mehr. Man muß bedacht sein auf den „Schatz von guten Werken",[4]) um Lohn[5]) zu erhalten. Es wird die bange Entscheidungsfrage, ob auf der Wage des Richters[6]) die Geboterfüllungen oder die Übertretungen überwiegen.[7]) Freilich enthält das Glaubenserbe auch den Gedanken des gnädigen und barmherzigen Gottes.[8]) Zu ihm flüchtet man vor dem übermächtigen Eindruck des Gerichts.[9]) Auch der Sühnegedanke ist,

[1]) Schlatter, Jochanan Ben Zakkai 1899, S. 17: „Das Ergebnis der Gesetzestheologie war und blieb Moralismus." Vgl. auch Bousset 154.

[2]) Joch. B. Zakkai (Bacher 38): „Weder der Tote verunreinigt noch macht das Wasser rein, sondern es ist eine Satzung des Allheiligen." Vgl. weiter dort S. 38 f., 289. Wenn die Satzung Gottes als solche die Verpflichtung begründet, so sind alle Gebote gleichwertig (S. 303 Akiba) und „kleine und große Gesetzesübertretungen gleich ernst" (IV. Makk 5, 20.).

[3]) Bill. 36 ff. Von dem Verpflichtungsbewußtsein her sucht R. Tr. Herford, Das pharisäische Judentum 1913, S. 220 ff. die Heilslehre von dem Eindruck des Lohndienstes und des „Handels mit Gott" zu entlasten. In gleicher Richtung G. F. Moore, Judaism II 1927, S. 93 ff.

[4]) Bar. 14, 12 (24); IV. Esr. 7, 77; 8, 36. Der Verdienstgedanke muß sich einstellen, vgl. nur Bacher S. 15, 47, 59, 220, 226 u. ö.

[5]) IV Esr. 7, 83; 8, 33. 39; 13, 56 usw.

[6]) Hen. 41, 1. IV. Esr. 3, 34. Das Bild ist alttestamentlich (Hiob 31, 6; Prov. 16, 2 u. ö.), aber daß nicht die Menschen, die Herzen gewogen werden, sondern die einzelnen Handlungen, das kennzeichnet die Entwicklung.

[7]) Bill. 164, aber auch Bacher S. 15 f.

[8]) Daß er noch lebendig bleibt, ist nicht zu leugnen, vgl. etwa Ps. Sal. 4, 25; 6, 6; 10, 3 usw., 2, 33 ff.; 7, 5. 8. 10 usw.; Testam. Jud. 19. Seb. 8; Hen. 27, 3 f.; 50, 3; Bacher S. 16, 94, 216 usw.

[9]) Ergreifend IV. Esr. 8, 31 ff.

in mancherlei Anwendung, eine Stütze.[1]) Es hat sich auch im älteren, freieren Judentum die Aufmerksamkeit auf den Glauben gerichtet, der mit Entschlossenheit Gott, seinem Gebot, seinen Zeugnissen zugewandt ist. Glaube und Werke treten nebeneinander.[2]) Man kann mit einem gewissen Recht von einem Ringen zwischen Glaubens- und Werkfrömmigkeit sprechen.[3]) Das Ringen wäre der religionsgeschichtliche Hintergrund für die scharfe Entscheidung des Paulus. Aber das nomistische System hat das Schwergewicht auf seiner Seite. Der Glaube selbst kommt als Werk zu stehen.[4])

Es ist wohl nicht zu verkennen, daß eine gewisse Spannung über dieser mannigfachen Schätzung des Gesetzes steht. Die innere Würdigung drängt über den Partikularismus hinaus. Auf der einen Seite heben sich die „Gerechten" aus dem Volk der Erwählung als die Auserwählten heraus. Auf der andern Seite geben Pflege des Werks und Besitz der Weisheit dem Juden eine Sendung für die Menschheit. Der jüdische Geist lebt fort in Aufklärung und Gnosis wie in der gesetzlichen Frömmigkeit der Kirche. Er kann eingehen in die „Menschheitsreligion". Aber es ist doch wieder nicht zu vergessen, daß die innere Schätzung des Gesetzes verwachsen ist mit dem jüdischen Grundanspruch. Von dem schillernden Bild des jüdischen Geistes kann uns die jüdische Bewegung des Urchristentums in ihrem Schillern lebensvoll werden.

Als Ausgang erscheint auch hier der Grundanspruch. Die Judaisten, die Paulus zunächst soviel Not bereiten, sind Verfechter des jüdischen Partikularismus. Die Erkenntnis hat

---

[1]) Vgl. Bacher S. 27 f. (Altar) 250 (Reue, Versöhnungstag, Prüfungen, Tod) 321 u. ö., auch IV. Makk. 6, 28 f.; 9, 24; 17, 21 ff. (stellvertretendes Sühnleiden).

[2]) IV. Esr. 9, 7 (oder, äth. ar.: und); 13, 23 (und); vgl. 6, 5: Schätze des Glaubens sammeln, auch Apok. Bar. 54, 16. 21.

[3]) Bill. 187 f.

[4]) Bill. 188 f.; J. Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum 1905, S. 659 f.; Dibelius Exk. zu Jak. 2, 26. Vgl. Jub. 17, 15 ff. Abrahams Glaube.

sich in der Forschung weithin durchgesetzt.[1]) Das Heil ist Israel verheißen, dem Volk des Messias, dem Gottesvolk, das in der Messiasgemeinde jetzt seine Darstellung hat. Die Heiden können am Heil nur Anteil haben durch Anschluß an dies Gottesvolk; jedenfalls müssen sie seinen Vorrang anerkennen. Das Gesetz wird als Israels Gesetz auferlegt. So tritt die zeremonielle Ordnung im Galaterbrief stark hervor; im Mittelpunkt steht die Forderung der Beschneidung, wie sie Proselyten auf sich nahmen.[2]) In Korinth ist zu sehen, wie jüdische Hetzer auf die Gesetzesforderung verzichten können. Aber aufs stärkste betonen sie sichtlich den jüdischen Adel.[3]) Wie tief eingewurzelt das Erwählungsbewußtsein ist, kann man beobachten am Primatsanspruch der jerusalemischen Muttergemeinde wie der Urapostel als der Häupter des wahren Israel und des Jakobus, des gesetzesstrengen Herrenbruders. Aber auch wohl an der Sorge, daß Israels Bekehrung durch die Heidenmission gehemmt werde — wie sie vielleicht dem „Aposteldekret" mit zugrunde liegt.[4]) Der Heidenapostel selber ist Zeuge, als echter „Judenchrist",[5]) nicht bloß durch Anerkennung eines gewissen Primates, sondern auch durch seine Geschichtsbetrachtung, durch sein Ringen mit dem Problem der „Verwerfung" Israels, das erst zur Ruhe kommt in der Erwartung, daß die Wiederannahme des „Eigenvolkes"[6]) ebenso die Vollendung der Welt bringt wie die (zeitweilige) Verwerfung der Welt „Versöhnung" bedeutete.[7]) Wir wundern uns nicht, daß der jüdische Partikularismus eine ernste Gefahr wird.

---

[1]) F. Chr. Baur, Paulus 120 f.; Hofmann, Bibl. Geschichte, S. 365; B. Weiß, Einleitung[2] 131, 181; neuerdings G. Hoennicke in seiner Monographie „Das Judenchristentum im 1. u. 2. Jahrh." 1908, S. 178 ff., 211; J. Kögel, Galater 1918, S. 14; Foakes-Jackson, The life of S. P., S. 126 ff.

[2]) 5, 2 f.; 6, 12 f. (2, 3) Act. 15, 1.

[3]) 11, 22 vgl. Phil. 3, 4 ff.

[4]) Apg. 15, 21? B. Weiß, Einl. 135, neuestens Lyder Brun in „Paulus und die Urgemeinde" 1921, S. 16.

[5]) A. Deißmann, Paulus[2] 77; vgl. A. v. Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgesch. 28 ff. und meinen Aufsatz „Paulus der Heidenmissionar", Ev.-Luth. Kirchenzeit. 1927, Nr. 9 u. 10.

[6]) R. 11, 1 f. Vgl. o. S. 102, 109. [7]) 11, 15. 12.

Um den Partikularismus handelt es sich auch zunächst bei dem Kampf um das Gesetz. Das Gesetz ist die Scheidewand. So hat es gewirkt; so hat es Paulus angesehen.[1]) Freilich macht sich natürlich auch die innere Würdigung geltend. Wir finden die Schutzwehrbetrachtung. Paulus hat sie wohl selber verarbeitet, indem er das Gesetz als *παιδαγωγός*, als Zuchtmeister betrachtet.[2]) Sie klingt auch an in dem Wort an Petrus: „Wir von Natur Juden und nicht Sünder aus der Völkerwelt."[3]) Sie dürfte vor allem auch die Gedanken beim „Aposteldekret" leiten: die Einhaltung dieser Forderung sorgt für die Abgrenzung gegen das heidnische Leben und den Einfluß der Dämonen.[4]) Das „statutarische" Verpflichtungsgefühl wirkt in der Unfähigkeit, die Nichtgeltung des Gesetzes für das Volk Gottes überhaupt denken zu können.[5]) Das Schwelgen in der Weisheit, die in „synkretistischer" Umgebung den gnostischen Zug hervorkehren muß, verrät sich in Korinth[6]) und deutlich besonders in Kolossä,[7]) weiter in den Pastoralbriefen.[8]) Sicherlich sind auch „ethische" Triebkräfte in der jüdischen Bewegung lebendig. Gelegentlich hat man das Bild des Judaismus so gezeichnet, daß sie bestimmend erscheinen.[9]) Durch die Pflege der Zucht und des Gehorsams hat der jüdische Geist seine Sendung an den neuen Christengemeinden. Am schwierigsten ist vielleicht die Frage nach dem Einfluß der „nomistischen" Heilslehre — so merkwürdig das für die „alte" Auffassung vom Judaismus klingen mag. Für die galatischen Gegner scheint es sich aus dem Kampf des Paulus zu ergeben, daß sie den Heilsweg der Gesetzeswerke verkündeten. Aber wie erklärt sich dann, daß Paulus seinerseits erst jedem, der sich beschneiden läßt, bezeugen muß, er sei „schuldig, das ganze

---

[1]) G. 2, 11 ff.; E. 2, 14 f. [2]) G. 3, 24; 4, 1 ff.

[3]) 2, 15. Sünder = Heiden s. Bill. 537.

[4]) Man beachte den Schluß: „Dann wird es euch wohl gehen" 15, 29 und denke an 1. K. 10, 19 f. Ähnlich H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 1912, S. 63.

[5]) Vgl. Apg. 21, 20 f., auch R. 3, 31; Matth. 5, 17 ff.?

[6]) 2. K. 3? 1. Kor. 1, 20? [7]) 2, 4. 8 ff. [8]) S. 139 f..

[9]) E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1902, S. 82, 124; Achelis S. 50 f.

Gesetz zu tun"?[1]) Dazu kommt die Schwierigkeit, welche die völlige Wandlung des Bildes in Korinth bereitet.[2]) Paulus hat gewiß Grund, irgendwie „nomistisches" Denken in der jüdischen Bewegung vorauszusetzen. Aber ist sein Kampf im Galater- und Römerbrief nicht auch so zu verstehen, daß *er* dem judaistischen Verlangen der Gesetzesbeobachtung die letzte Begründung in der Heilslehre des Nomismus gibt, um an der tiefsten Sinnmöglichkeit eben das Zerbrechen darzutun?

Paulus ist „*Nomist*" gewesen; darum kann er den Judaismus so *widerlegen*. Nach Gal. 2, 16 hat er die Formel „gerechtwerden aus Gesetzeswerken — aus (durch) Glauben" schon in der Auseinandersetzung mit Petrus in Antiochien gebraucht. Er hat unter dem Gesetz gelebt. Darum kann er bezeugen, wie sinnlos es ist, von dem Gesetz irgendwie das Heil zu erwarten und es darum zur Heilsnotwendigkeit zu machen. Wer unter dem Gesetz gelebt, der sollte zugestehen, daß auf dem Weg des Gesetzes, d. i. aus Gesetzeswerken, das Heil nicht zu gewinnen ist, weil die geforderte Erfüllung unmöglich bleibt. Aber Paulus kann das mit solcher Kraft dartun, weil ihm der Standort *über* all solch vergeblichem Mühen, *über* allem Judaismus eröffnet ist. Der Judaismus ist mannigfaltig. Auch die Abwehr muß mannigfach eingehen. Aber sie erfolgt von *einem* Standort aus. Darauf deutet die Formel mit dem positiven Glied. Es ist der Standort der — „*Glaubensmystik*" der Rechtfertigungsbotschaft.

---

[1]) 5, 3.

[2]) „Judaisten" und „Libertinisten"! Ist es wirklich schon die Lösung des Problems, daß „wir so oft im Leben" ein „Zusammenwirken ganz entgegengesetzter Extreme" vorfinden (v. Dobschütz, S. 61)? Daß *jüdische* und *hellenische* „*Herrenmenschen*", die vielleicht auch beiderseits „Enthusiasmus" pflegen, sich begegnen im Ankämpfen wider den Apostel des Kreuzes, ist freilich wohl zu verstehen. Es wird zu einer Bestätigung der hier entwickelten Auffassung des Judaismus. Den Geist des religiösen Herrenmenschentums läßt auch Schlatter als das Entscheidende empfinden, wenn er die (jüdische) „korinthische Theologie" entwickelt von dem Leitgedanken aus: „hinaus über das, was geschrieben steht" (1914, S. 7 ff.).

Das „Nein" in dem antijudaistischen Satz ist deutlich; nicht ebenso das „Ja". Das „Ja" ist nicht einfach aus dem Gegensatz heraus, es ist nur aus der eigenen, über alle jüdischen Denkmöglichkeiten erhebenden Anschauung des Paulus zu verstehen. Was heißt das *δικαιωθῆναι διά, ἐκ πίστεως*? Eine weitverbreitete Auffassung[1]) sucht die Erklärung in dem Gedanken des heilschaffenden Sühntodes Christi. Mit dem Sühntod des Messias sei der neue Heilsweg eröffnet. Er fordere Glauben, nichts als Glauben für die Rechtfertigung. Das Gesetz erscheint an seiner Entmächtigung und Entrechtung wohl selber beteiligt durch das Unrecht, das es mit dem Fluchtod dem Unschuldigen gebracht. Die Auffassung bleibt streng im juristischen, „nomistischen" Denken. Aber es ist bekannt, in welche Schwierigkeiten sie verwickelt. Ist die Rechtsforderung des Gesetzes wirklich — von Gott aus — hingefallen? Ist das „Werk" überflüssig geworden? Das Epigonentum stellt es alsbald wieder neben den Glauben.[2]) Damit hat der gesetzliche Geist wieder freie Bahn. Aber hat Paulus nicht selber, als „Nomist", das Gericht als Gericht nach den Werken festgehalten?[3]) Neutestamentliche Theologie konnte neben die Rechtfertigung als zweite Gabe die Geistverleihung und Heiligung stellen.[4]) Aber dann wird das Verhältnis zum Problem. Richtiger spricht man neuerdings von dem Zusammenfallen.[5]) Aber worin besteht dann die grundlegende Bedeutung der Rechtfertigung?

An dem judaistischen Gegensatz kann sich unser Verständnis der Rechtfertigungslehre aus der „Glaubensmystik" heraus erproben. Es liegt zweifellos tiefe Wahrheit in der herkömmlichen Deutung. Wir können sie würdigen. Die Rechtfertigung ist Inhalt des Wortes.[6]) So bekommt der Sühnegedanke sein Recht. In Christo, dem Gekreuzigten, kann Gott vergeben. Er hat sich die Welt versöhnt. Er will vergeben, er rechtfertigt. Das

[1]) Ich nenne nur Holtzmann[2] II 135 f.

[2]) S. o. S. 42 die apostolischen Väter.

[3]) R. 2, 6; 14, 10; 2. K. 5, 10; E. 6, 8. [4]) B. Weiß, E. Kühl.

[5]) Vgl. Deißmann, Paulus[1] 96; Feine[4] 238 f., 245 f. (Parallele); A. Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus I 131. [6]) R. 1, 16 f.! o. S. 100 f.

sagt das Evangelium der Rechtfertigung. Aber das Evangelium will angeeignet sein. So gewinnt der Mensch den Stand der Rechtfertigung: durch den Glauben, „in Christo".[1] Wir brauchen hier nicht mehr auszuführen, wie die Rechtfertigungsbotschaft die „mystische" Gewißheit begründet und klärt, wie der Stand der Rechtfertigung der Stand der „Glaubensmystik" wird. Auch nicht mehr, wie sich so die Schwierigkeit des inneren Zusammenhanges mit dem „neuen Leben" löst.[2] Hier ist nur kurz zu zeigen, wie so der Gegensatz gegen den Judaismus voll verständlich wird. Man kann zugestehen, daß „jüdisches" Denken wirksam bleibt; aber es ist hineingezogen in die neue Anschauung vom Wort. Das weist auf den großen Wandel der Einstellung.

Ein klares unmißdeutbares Zeugnis, wie Paulus aus seiner „mystischen" Gewißheit heraus den Kampf führt, bietet die Begründung des „Universalismus" und der „Gesetzesfreiheit". Paulus zieht darin die Folgerung aus dem Evangelium der Glaubensgerechtigkeit. Wir wissen, „geschichtlich" behält auch für Paulus das auserwählte Volk einen gewissen Vorrang, den selbst die Verirrung seiner großen Mehrheit noch kundmachen muß.[3] Aber als der Apostel des Glaubens muß er freilich verkünden: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave, nicht Freier, Beschneidung und Vorhaut, Männliches und Weibliches."[5] Er hält auf die Freiheit als Freiheit vom Gesetz.[4] Und die Begründung? „Alle seid ihr einer in Christo Jesu," „neue Kreatur", *πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός*.[5] „Auch ihr wurdet getötet dem Gesetz durch den Leib Christi."[6] Die Begründung kann für den nicht auffallend sein, der sieht, wie durch das *ἐν Χριστῷ* eben auch das „gerecht werden" bestimmt ist. Man muß dabei nur im Sinn halten, daß das „mystische" Verhältnis seinerseits gründet in dem Wort der Berufung, das als solches das Wort richtender Gnade, d. i. das Wort von der Rechtfertigung ist.

In diesem „mystischen" Glaubensbewußtsein findet Paulus seine klare einheitliche Stellung gegenüber allen Spielarten

---

[1]) G. 2, 17; Ph. 3, 9; R. 8, 1.
[2]) S. o. S. 98.
[3]) R. 11, 11 ff. Vgl. o. S. 131.
[4]) G. 2, 4; 4, 26; 5, 1. 13; R. 7, 3.
[5]) G. 3, 28; 6, 15; Kol. 3, 11.
[6]) R. 7, 4.

der jüdischen Bewegung. Die „nomistische" Formel treffen wir nur im Galater- und Römerbrief. Im Philipperbrief ist sie schon sehr lehrreich abgewandelt.[1]) Die „Kreuzesmystik" begegnet uns in allen drei Briefen, aber ebenso auch im Kolosserbrief.[2]) Wir können die Beobachtung auswerten. Der Gegensatz des Paulus gegen das ganze „jüdische" Christentum tritt ins Licht. Es bleibt mit seinen Bestrebungen und Begründungen im Bannkreis dieser Welt. Darum hören wir im Galater- wie im Kolosserbrief von den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*.[3]) Paulus weiß sich mit allen „Glaubenden" erhoben über diese Welt und ihre Mächte, dadurch, daß durch „das Kreuz unsers Herrn Jesu Christi" „ihm die Welt gekreuzigt ist und er der Welt".[4]) Das sagt die „Kreuzesmystik".

Es ist deutlich, wie sie die Erscheinung der „eschatologischen Mystik" des Glaubens ist. Die Zukunft Gottes ist Gericht, Überwindung des alten Aon. So gerade wird sie schon Gegenwart für den Glauben. Darin aber tut die Gnade Gottes ihr Werk, „in Christo". Das Gericht ist der Zugang zu der „mystischen" Verbundenheit mit dem Auferweckten, in dem neue Ansicht der Wirklichkeit und „Neuheit des Lebens" eröffnet ist. So wird ein Rühmen[5]) möglich, das unbegreiflich wäre, wenn Rechtfertigungsglaube bloß „jüdisch" Zuversicht zur verzeihenden Nachsicht Gottes wäre. Freilich „hat" Paulus nur, indem er ausschaut. Aber seine „Hoffnungsmystik" weiß doch von der großen Wende, dem Gestorbensein.

Daß solche „Hoffnungsmystik" etwas ganz anderes ist als jüdischer Eschatologismus, aber auch als „Enthusiasmus" und „Gnosis", wie sie sich auch in der jüdischen Bewegung finden,[6]) das zeigt eben die Auseinandersetzung, die durch sie möglich wird.

---

[1]) 3, 9 „nicht habend meine Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz".
[2]) 2, 11 ff. 20; 3, 1 ff. [3]) G. 4, 3. 9; K. 2, 8. 20.
[4]) G. 6, 14 vgl. 1, 4; 2, 19; R. 7, 6; K. 2, 20 f.
[5]) R. 5, 2 f. 11; 1. K. 1, 30 f.; G. 6, 14; Ph. 3, 3!
[6]) Das jüdische Gegenbild zeichnet scharf Köberles Urteil (672): „Überhaupt wird das jenseitige Heil mit dem diesseitigen religiösen Besitz nicht in inneren Zusammenhang gebracht."

Das Problem läßt sich entwickeln aus dem Gerechtigkeitsgedanken, wie ihn der Anspruch des heiligen Gotteswillens lebendig macht. Aber Paulus entwickelt es eben — von der Lösung her. Die Lösung wird bezeugt von dem Glauben, der die Befreiung von diesem Aon als die Gabe des Evangeliums in Christo ergreift.

Jüdische und hellenische Bewegung können sich berühren. Korinth bietet Veranschaulichung. Gnosis, Enthusiasmus und ein Herrentum, das sich über den Apostel des Kreuzes erhebt, bekunden die Geistesverwandtschaft. Um so verständlicher wird, daß die Überwindung gleichartig ist. Was hellenisches Christentum ist, kann man in Korinth sehen. Es stellt sich dar als pneumatisches Erlebnischristentum in Gnosis, Enthusiasmus und Geistesfreiheit. Sofern es wirklich „pneumatisch" ist, kann Paulus es anerkennen.[1]) Aber er dämpft nicht bloß den Überschwang mit Gerichtsgedanken und Erinnerung an die Niedrigkeit und Not des Gegenwartslebens.[2]) Er muß den Korinthern sagen, daß sie noch Fleisches-, nicht Geistesmenschen sind,[3]) im Bann dieses Aon.[4]) Seine Rede nimmt ironische Schärfe an.[5]) Er empfindet einen Grundgegensatz, die Gefahr einer ungeheuerlichen Verfälschung; er sieht die Fratze einer Pseudomystik. Wir können den Gegensatz jetzt deuten. Die korinthische „Mystik", die in ihren Erlebnissen schwelgt, taucht unter im rein Seelenhaften, im „Psychischen", in der Gefühlsunmittelbarkeit, im Menschlich-Geistigen, darum im Menschlich-Allzumenschlichen, in höherer und — niederer Sinnlichkeit. Es ist kein Wunder, daß die schlechte Natürlichkeit des selbstischen, lustgetriebenen Fleischeswillens freien Raum hat, ja in erschreckendem Trug — der in der Gemeinde freilich asketischen Gegenschlag findet — auf die Freiheit des Geistesmenschen in ihrem Fleischesleben pocht! Diese Pseudomystik kann nicht verbergen, daß sie nicht in der Innerlichkeit lebt, wo der Mensch vor dem Gott steht, vor dem alle Selbstherrlichkeit zerbrechen muß, daß sie nicht am eschatologischen Evangelium entsteht d. i. im Gericht, daß sie ihren Weg nicht nimmt durch den Engpaß der Kreuzesbotschaft.

[1]) S. o. S. 71 f. [2]) O. S. 73 f. [3]) 3, 1.
[4]) Vgl. 1, 20; 2, 6; 3, 18; II 4, 4. [5]) 4, 7 ff.

Wie ist Paulus dieser „Pseudomystik" begegnet? Er macht den „ethischen" Maßstab geltend;[1]) der Gerichtsgedanke gibt den vollen Nachdruck. Die Korinther sind noch fleischlich, weil Streit unter ihnen ist. Kennzeichen des echten Gnostikers, Erweis des Geisteslebens ist die Liebe; ihr hohes Lied läßt der Apostel in die Erörterung der Geistesgaben hineinschallen. Und mit Ernst streitet er wider die Ungebundenheit des Sinnenlebens; Zucht des Fleisches sollte für den Geistesmenschen selbstverständlich sein. Also „Ethik" gegen „Mystik"? Die Versuchung des Ausspielens liegt nahe. Aber es ist doch wieder deutlich, daß es völlig abwegig wäre, Paulus in seinem Ringen um die Korinther, die das Opfer ihrer Geistesfreiheit, ihrer Pseudomystik zu werden Gefahr laufen, als religiösen Moralisten abzustempeln. Er treibt es in die Gewissen: „So darf es nicht sein!" Ist es ein bloßer Gegensatz des Gesetzes, des Idealismus, nichts als starker Ausdruck der Forderung? So bliebe das Überführende, das Zwingende des Anspruchs ungewürdigt. Es weist auf die Überzeugung von dem heiligen Müssen, das das Leben des Glaubens beherrscht. Woher stammt sie? Paulus urteilt, fordert — aus der „Kreuzesmystik" heraus.[2]) Wir haben gesehen, wie die „Kreuzesmystik" den ersten Korintherbrief gestaltet. Die „ethische" Forderung ist ihre Deutung. Aber sie kann das eben sein, weil sie aus ihr erwächst. Weil den Glaubenden der Gekreuzigte „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" geworden, weil sie zu dem Auferweckten „gehören", „anhangend dem Herrn, ein Geist mit ihm", seine „Offenbarung erwartend", weil sie „aus Gott sind in Christo Jesu",[3]) darum und insofern sind sie Geistes- und nicht Fleischesmenschen. Hier streitet nicht „Ethik" wider „Mystik", sondern die „Glaubensmystik" der Kreuzesbotschaft wider menschlich-allzumenschliche „Pseudomystik". Freilich — das „Erleben" bleibt

[1]) Von den Korintherbriefen fällt Licht auch auf den Kampf wider die „Gnosis" in den Gefangenschaftsbriefen mit ihrer ausführlichen Paränese. Vgl. Schlatter, Gesch. 270: „Wenn sich die Gnosis in die Gemeinde eindrängte, lag alles daran, daß ihre Ethik befestigt werde."

[2]) Ein Vergleich mit den Pastoralbriefen ist anregend. Hier ist nicht so die „Mystik" in der „Ethik" zu spüren. S. u. S. 140 ff.

[3]) 1, 24. 30; 15, 23; 6, 17; 1, 7. 30.

im Hintergrund. Das Wort zieht alle Aufmerksamkeit auf sich. Aber darin bekundet die paulinische Frömmigkeit eben ihre Eigenart gegenüber der korinthischen. Diese feiert ihre Triumphe als „Erlebnismystik", Paulus hängt mit seiner „Glaubensmystik" am Wort.

Der hellenische Geist hat weiter seinen Einfluß geübt. Aber die Gestaltung der Frömmigkeit wird nicht mehr so deutlich wie in Korinth. Wir können der „Ketzergeschichte", in der sich jüdische und hellenische Art mannigfach vermählen, nicht weiter nachgehen. Aber eine andere Gegenprobe, die das „paulinische" Schrifttum noch bietet, dürfen wir uns nicht entgehen lassen. Es wird von Anfang an immer wieder sichtbar, daß die Gemeinde sich die Glaubensfrömmigkeit des Apostels nicht in ihrer Tiefe anzueignen vermag. Es bildet sich ein „Gemeinchristentum" heraus, das sich nicht ohne harten Lebenskampf behauptet in der Welt. Dies „Gemeinchristentum", dessen Pflege Paulus seinen Schülern als Erbe hinterließ, spiegelt sich in den Pastoralbriefen. So bieten sie ein anderes, neues Gegenbild. Der Eindruck wird verstärkt durch eine Spannung innerhalb der Briefe. Im zweiten Timotheusbrief sehen wir jedenfalls einen Widerschein der „Hoffnungsmystik" des Apostels, von der sich das „Gemeinchristentum" so stark abhebt. Es kann hier natürlich nicht Aufgabe sein, das Problem der Pastoralbriefe aufzurollen. Unser Gesichtspunkt läßt uns nur einen Tatbestand beachten, der von jeder „Lösung" des Problems gewürdigt werden muß.

Die Pastoralbriefe zeigen die Verkirchlichung der Frömmigkeit. Der Satz bedarf keiner breiten Ausführung. Die Ordnung des Gemeindelebens und die rechte Besetzung und Verwaltung des Amts oder der Ämter haben entscheidende Bedeutung erlangt. Liturgische Formeln[1]) verraten, wie auch der Gottesdienst feste Gestalt annimmt. Das Leben der Gemeinde ist bedroht von einer „ketzerischen" Richtung, als deren Kennzeichen ein gewisser Geschäftsgeist,[2]) intellektualistische, „gnostische" Spielerei[3]) nicht ohne

[1]) 1. T. 1, 17; 3, 16; 6, 13 ff. [2]) 1. T. 6, 5; Tit. 1, 11.
[3]) 1. T. 1, 3 f.; 4, 7; 6, 3 ff. 20; 2. T. 2, 14 ff. 23; 4, 3 f.; Tit. 1, 10 ff.; 3, 9.

weitgreifende Auflösung der Glaubenswahrheit[1]) und asketische Willkürlichkeit, die nicht aus dem Glauben stammt,[2]) heraustreten. Den Christen muß eingeschärft werden, daß sie, als Eigentumsvolk des „Heilands", eifrig sind um gute Werke,[3]) daß sie „bleiben in Glauben und Liebe und Heiligung mit Zucht".[4]) Die „von Gott eingehauchte" Schrift kann dazu ihren Dienst tun.[5]) Die Gemeinde steht unter der Leitung der echten „frömmigkeitsgemäßen" Wahrheit.[6]) Sie weiß auch von einem „Mysterion" des Glaubens, der Frömmigkeit.[7]) Aber für ihre Aufgabe, die rechte „Frömmigkeit",[8]) muß ihr die Wahrheit in möglichst einfachen, verständlichen Formeln dargereicht werden. Die Pastoralbriefe bringen das Christentum auf einen „einfachen Ausdruck".[9]) Man kann sich nicht wundern, daß das Geheimnis eschatologischer „Glaubensmystik" in diesem verkirchlichten Gemeinchristentum keinen Raum mehr findet.

Im ersten Timotheus- und Titusbrief ist die „Mystik" — bis auf einige schwache Nachklänge in Formeln[10]) — verschwunden. Die Eschatologie kann freilich nicht ausfallen.[11]) Aber man kann nicht bloß fragen, ob die alte Spannung noch herrscht.[12]) Die Zukunftsbetrachtung erscheint selber verändert. Die Zukunft ist das Ende, bis zu dem man ausharren

---

[1]) 2. T. 2, 17 f.: Die Auferstehung schon geschehen! Liegt hier die „spiritualistische" Pseudomystik vor, der das „Geisteserlebnis" der Gegenwart genügt? Also häretischer „Enthusiasmus" (vgl. Lütgert 54 ff.; Dibelius zu 1. T. 4, 5)?

[2]) 1. T. 4, 1 ff.; Tit. 1, 15.

[3]) 1. T. 2, 10; 5, 10. 25; 6, 18 usw. (6× mit ἀγαθ., 7× mit καλός).

[4]) 1. Tit. 2, 15 σωφροσύνη usw. 10×!

[5]) 2. T. 3, 16.

[6]) Tit. 1, 1 (vgl. 1. T. 6, 3 „Lehre").

[7]) 1. T. 3, 9. 16.

[8]) 1. T. 2, 2; 3, 16; 4, 7 f. usw. (10×).

[9]) Vgl. auch Schlatter, Theol. II 406.

[10]) Glaube und Liebe „in Christo Jesu" 1. T. 1, 14; 3, 13. Der Geist Tit. 3, 5 f. Wiedergeburt (3, 5)? Vgl. Dibelius z. St.: Vulgarisierung eigentlich „mystischer Ausdrücke".

[11]) Die „Erscheinung" (ἐπιφάνεια) des Herrn J. Chr., unseres „Heilandsgottes" 1. T. 6, 14 f.; Tit. 2, 13. „Späte Zeiten" 1. T. 4, 1. Der jetzige Aon 1. T. 6, 17; Tit. 2, 12; 2. T. 4, 10.

[12]) Vgl. 1, T. 6, 15: Gott wird die Erscheinung Christi zeigen „zu seinen Zeiten"!

muß, dessen Vorzeichen man wohl schon beobachtet. Das Ende bringt den Ertrag. So ist das Heilsgut der entscheidende Inhalt des Ausblicks: das Leben, das man erhofft.[1]) Daß die Zukunftsanschauung in die Jenseitsanschauung überzugehen neigt — die sich im Bilde Christi einfach an die geschichtliche Erscheinung anschließen kann,[2]) — erleichtert die Wendung. Für kirchliches Gegenwartschristentum ist dieser Übergang natürlich; beim Kolosserbrief mußten wir schon darauf ausschauen. So bekommt der eine Gedanke das volle Übergewicht: die Zukunft Ertrag, Folge der Gegenwart.[3])

Gerade mit seinem eschatologischen Ausblick aber erwies sich das Evangelium als das lebendige Gotteswort, in dem Gott nahekommt. Wir können uns nicht wundern, daß auch dies Wort zurücktritt. Es erscheint abgelöst durch die „gesunden Worte" des Glaubens,[4]) die „gesunde Lehre",[5]) die „Wahrheit", deren „Säule und Grundfeste" die „Kirche" ist.[6]) In dem allen verrät sich eine folgenreiche Verschiebung im „Glauben". Der Glaube muß sich behaupten. Er ist „Aufgabe" und hat „Aufgaben" zu lösen. Er ist menschliche Haltung, ein Teil der Frömmigkeit, neben Liebe, Zucht und anderm, „Gläubigkeit". Damit verändert sich das Verhältnis zum „Objektiven". Die Glaubenswirklichkeit ist Inhalt des Dogmas, Gegenstand der

---

[1]) 1. T. 1, 16; 4, 8; 6, 12. 19 (*τῆς ὄντως ζωῆς*) Tit. 1, 2; 3, 7; (2. T. 1, 1. 10). Vgl. auch 1. T. 1, 1 (Chr. unsere Hoffnung) 4, 10 (auf den leb. Gott) 2, 15; 4, 16 (Errettung). Welches Vorwiegen! — Wie lehrreich ist die Kennzeichnung der Parusie Tit. 2, 13: „Erwartend die selige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes!"

[2]) Vielsagend der Hymnus 1. T. 3, 16. Die Parusie wird nicht genannt! Die „unsichtbare" Jenseitigkeit Gottes 1. T. 6, 16; 1, 17 (der König der Aonen)! Das „himmlische Reich" des „Herrn" 2. T. 4, 18!

[3]) Vgl. 1. T. 6, 12 (ergreife das ewige Leben).

[4]) 1. T. 6, 3; 4, 6; vgl. 2. T. 1, 13; Tit. 2, 8. Bemerkenswert ist auch die Formel: *πιστὸς ὁ λόγος* = zuverlässig ist der Satz („daß . . .") 1. T. 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2. T. 2, 11; Tit. 3, 8; wie die Verbindung „Wort und Lehre" 1. T. 5, 17; Tit. 1, 9.

[5]) 1. T. 1, 10; Tit. 1, 9; 2, 1; 2. T. 4, 3; vgl. 1. T. 6, 3 die der Frömmigkeit gemäße Lehre.

[6]) 1. T. 3, 15. *ἀλήθεια* 12× in Past.

Gnosis, Heilsmetaphysik. So kann der Glaube als Aufgabe, als Gläubigkeit, jenen „objektiven" Zug des fürwahrhaltenden Glaubens bekommen, den man in den Pastoralbriefen oft bemerkt hat.[1]) Und er ist doch eben nicht mehr das „Gegenwärtighaben" der Glaubenswirklichkeit, das dem Glauben den mystischen Zug mitteilt, die unmittelbare Bezogenheit auf Gott, seine Wirklichkeit, seinen Ruf, die gerade darum reiche Quelle lebendigster Subjektivität ist, weil sie den Menschen „ganz" zu Gott hinwendet. Wir beobachten das Zerfallen in die Objektivität des Fürwahrgehaltenen und die praktisch-ethische Subjektivität. Das Gegenbild ist deutlich. Kein mystisches Bewußtsein, Verschiebung der eschatologischen Einstellung, nicht mehr die alte Schätzung des Wortes, Wandel der Glaubensbeziehung — man erprobt an der Auflösung den inneren Zusammenhang der am eschatologischen Evangelium hangenden „Glaubensmystik". Und Bestätigung bietet der zweite Timotheusbrief, indem er diesen Zusammenhang noch durchscheinen läßt.

Man wird behaupten dürfen, daß der zweite Timotheusbrief sich von den beiden andern Pastoralbriefen durch eine gewisse mystische Färbung abhebt. Er spricht von dem Leben, das in Christo Jesu ist, von der Gnade, die in ihm gegeben ward, von der Errettung, die in ihm ist.[2]) Er weist auch auf den Geist, der in uns wohnt.[3]) Dieser „mystischen" Färbung aber entspricht eine eschatologische Einstellung, die unmittelbar das Glaubensleben gestaltet. Gewiß ist die Zukunftsschau auch hier Blick auf das verheißene Heil[4]) — wo wäre sie das bei Paulus nicht! Aber sie ist entscheidend auch Blick auf den Herrn, der Gericht und Rettung bringt.[5]) Dreimal wird der „Tag", „jener" Tag vor Augen gerückt.[6]) Daß die *Κύριος*-

[1]) Vgl. nur Holtzmann[2] II 308 f. wie Schlatter, Der Glaube[2] 350.

[2]) 1, 1; 3, 12 — 1, 9; 2, 1—10. Glaube und Liebe „in Chr. J." 1, 13; 3, 15.

[3]) 1, 7. 14.

[4]) 1, 1 (Leben) 12. 18; 2, 10. 11 f. 18 (Auferstehung); 4, 8. 18 (das „himmlische Reich" des Herrn).

[5]) 4, 1. 8. 14. 18; 1, 12. 18; 2, 11 f.

[6]) 1, 12. 18; 4, 8. Die „letzten Tage" 3, 1 (4, 3).

Bezeichnung, die im Titusbrief gar nicht, im ersten Timotheusbrief nur vereinzelt vorkommt, im zweiten Timotheus immer wieder begegnet, ist in diesem Zusammenhang sicherlich auch nicht bedeutungslos; sie verleugnet ihren eschatologischen Zug nicht.[1]) Der eschatologische Ausblick ist noch „Vergegenwärtigung" — so ganz deutlich, wenn der Verfasser „bezeugt vor Gott und Christus Jesus, der richten wird Lebendige und Tote, und bei seiner Erscheinung und seinem Reich".[2]) Er ist Inhalt des lebendigen Wortes. Wir können uns nicht wundern, daß dies Wort, das Evangelium, das als die Vermittlung von Leben und Unvergänglichkeit die Arbeit der Herolde Jesu Christi des Heilands erfüllt, im zweiten Timotheusbrief stärker hervortritt;[3]) es ist durchaus noch nicht zur bloßen Wahrheitsregel geworden. „Mystische" Färbung, Vergegenwärtigung der Zukunft Gottes, Würdigung des lebendigen Wortes — will man sagen, daß diese Beobachtungen zufällig sind? Sie deuten auf das Geheimnis der paulinischen „Hoffnungsmystik".[4]) Man kann ihr Bild

[1]) Vgl. 1, 18; 4, 8. 14. 18. Die Bezeichnung etwa 12×. 1. T. 4× in der solennen Verbindung mit den Namen u. 1, 14.

[2]) 4, 1. [3]) 1, 8. 10 f.; 2, 8 f. 15; 4, 2. 17.

[4]) Ein sehr beachtliches Durchblitzen dieser eschatologischen Mystik wäre auch Tit. 3, 5 in der Formel: „Bad der Wiedergeburt" festzustellen, wenn — man aus dem griechischen παλιγγενεσία den eschatologischen Klang heraushören darf (vgl. Matth. 19, 28 u. die Weltwiedergeburt). Darauf geht Schlatters Deutung: „Palingenesie" „nennt alles, was der Christus dem Glaubenden gewährt bis hinaus zum eschatologischen Ziel" (Theol. II 397, vgl. dazu auch Joh. Weiß zu Joh. 3, 3. 6, Die Pred. J. v. Reiche Gottes ² 110). Von der Taufe wäre dann gesagt, daß sie die Versetzung in den eschatologischen Lebenszusammenhang der andern Welt wäre, wofür man auch den Fortgang: „Erneuerung des Heiligen Geistes" V. 5 f., „gerecht geworden und so Erben nach der Hoffnung ewigen Lebens" V. 7, anführen könnte. Wir würden dann unmittelbar an Röm. 6 erinnert, an jenes mit der Taufe erschlossene Anteilhaben an der Auferweckung Christi, das schon in der Gegenwart sich auswirkt, aber auf die Vollendung der Zukunft weist (vgl. Phil. 3, 10 f.!). Aber ich wage nicht zu behaupten, daß Tit. 3, 5 wirklich noch diese ursprüngliche Ineinsschau von Gegenwart und Zukunft, diese „Hoffnungsmystik" vorliegt. Die „orthodoxe" Auffassung, für die die Wiedergeburt ein Akt in einer Reihe von Akten des Heilsprozesses ist, dürfte doch wohl zutreffender sein.

noch hindurchscheinen sehen durch den zweiten Timotheusbrief. Nicht zuletzt dadurch wirkt er noch stärker als persönliches Zeugnis.

Eine Theologie, die selber im Zusammenhang der „kirchlichen Entwicklung" steht, hat schwerlich Anlaß, im Namen des urchristlichen „Glaubens" zu Gericht zu sitzen über das „Gemeinchristentum". Aber sie wird freilich in dem Bild, das uns die Pastoralbriefe zeichnen, auch immer wieder den Aufruf lesen, in jenes Geheimnis des Glaubens einzudringen. Und so wird sie sich freilich immer wieder den Ursprüngen, dem „Durchbruch" zuwenden. Paulus hat jenes Geheimnis vor andern entfaltet und gedeutet. Es ist begründet in der Offenbarung des Gekreuzigten als des Auferweckten. Paulus weiß sich durch eine außerordentliche Offenbarung zum Zeugen berufen. Aber er tritt damit doch wieder nur den ersten Zeugen an die Seite. So muß die Rückschau über Paulus zu den Anfängen, zu der Ostergeschichte und ihrer Wirkung zurückzudringen suchen.

Viertes Kapitel.

Rückblick in die Anfänge der Gemeinde. Die Begründung der eschatologischen Mystik im Osterglauben.

Wir haben eine bewegte Mannigfaltigkeit überschaut. Sie zeigt das Auseinandertreten der Pole. Aber sie hat ihre Einheit in dem inneren Zusammenhang, der sich von den entgegengesetzten Polen beobachten läßt. Es ist der innere Zusammenhang von „eschatologischem" und „mystischem" Bewußtsein des Glaubens, wie ihn das Evangelium in sich trägt. Es ist nicht so, daß in den Rahmen einer eschatologischen Frömmigkeit als fremdartige Füllung — die den Rahmen einmal zersprengen muß — von andersher eine wesensverschiedene Mystik hineinträte. Die „Eschatologie" nimmt eine „mystische" Wende, als gespannte Erwartung des geschichtlichen Christus. Und die „Mystik" des Glaubens, wo sie ausgebildet ist wie beim reifen Paulus, duldet und fordert nicht bloß die eschatologische Ergänzung für das „Noch nicht" der Gegenwart, sie ist selber wesenhaft „eschatologisch", wenn anders sie Hoffnungsmystik bleibt. Solche Hoffnungsfrömmigkeit, die zum mystischen Verhältnis wird, ist ermöglicht durch das „geschichtliche" Evangelium. Man kennt ihn, dessen man harrt, mit dem man sich verbunden weiß. Man kennt ihn als den Herrn, man kann das mystische Verhältnis zu ihm gewinnen, indem man an ihm und in ihm Gottes Willen ergreift, indem man aus seiner „Geschichte" das „Evangelium", Gottes Ruf, das Wort hört, das den Glauben weckt und trägt.

Dieser innere Zusammenhang erscheint kennzeichnend für urchristliche Frömmigkeit. Er weist zurück auf die Begründung.

Paulus kann die Eigenart ausbilden, weil er, ob auch ein Nachgekommener, in neuem Ansatz den begründenden Anfang — das ist sein eigenes Bewußtsein — seinerseits noch miterlebt hat in der ihm gewordenen Offenbarung des Auferweckten. Die „Begründung" liegt in dem Ostererlebnis, in der Osterbotschaft. Dem Rückblick aus der Lebensentfaltung heraus kann sie deutlich werden.

1.

Die Nacht, in die unreifer, werdender Jüngerglaube durch den furchtbaren Schlag des Kreuzestodes des Meisters gestürzt war, ist gewichen, da den Verzweifelten durch die Erscheinung die Gewißheit ward: „Er lebt." Er lebt, Gott hat sich zu ihm bekannt, er ist erhöht, er wird wiederkommen als Richter und Herr. Das ist die Grundgewißheit. Es hat ein gutes Recht, wenn neuerdings mehrfach der Gedanke der Erhöhung stark betont wird.[1]) Tatsächlich werden Auferweckung und Erhöhung zusammengeschaut.[2]) Man weiß, wie die beiden Gedanken sich ablösen und füreinander eintreten.[3]) Das Glaubensdenken bedarf zur Verbindung und Vermittlung nicht der besonderen Gottestat

[1]) Joh. Weiß, Urchristentum 19 f., 22 ff.); G. Bertram, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seiner Auferstehung (Festgabe für A. Deißmann 1927, S. 187 ff.); E. Lohmeyer, Kyrios Jesus, S. 44 f.; W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde, 1928, S. 117 f. Danach versucht K. G. Goetz, Petrus, 1927, S. 88 — mit Verwertung des Ptr.-Ev. und der auf eine Erscheinung des Auferstandenen (vgl. Wellhausen) gedeuteten Verklärungsgeschichte — das Visionsbild zu gestalten: Auffahrt mit zwei Himmelsboten! E. Bickermann (Z. nt. W., 1924, S. 281 ff.) findet im leeren Grab die ältere Überlieferung der Entrückung.

[2]) R. 8, 34! Kol. 3, 1! E. 1, 20 f.! 1. Petr. 3, 21 f.! Apg. 2, 32 f.; 5, 30 f!

[3]) Man kann bekanntlich Paulus mit seinem Zeugnis der Auferweckung und den Hebräerbrief mit seiner fast ausschließlichen Verwendung des Erhöhungsgedankens gegenüberstellen. Aber Paulus bringt nicht bloß die Zusammenschau des öfteren klar zum Ausdruck (s. A 2!); er kann auch seinerseits, eben aus dieser Zusammenschau heraus, die Erhöhung allein herausheben, ohne Erwähnung der Auferweckung als der Vermittlung (Ph. 2, 9!), wie er sonst in die Auferweckung die Erhöhung einschließt (1. K. 15, 20 ff.! Röm. 6, 4 ff.! 1, 4! u. ö.). Das Nebeneinander haben wir auch bei Johannes, der im Bericht die Auferstehung betont und im Christuszeugnis die „Erhöhung" (8, 28; 12, 32).

der „Himmelfahrt". Der Auferstandene ist der Lebendige, der Erhöhte, der wiederkommt.[1]) Die Tatsache ist bedeutsam. Kann man sagen, daß dieser Inhalt der Gewißheit selbstverständlich war, sobald der Bann des Todeseindrucks gebrochen war? Ich denke, dieser Inhalt weist zurück auf den Anspruch Jesu, des „Menschensohnes"; die Osteroffenbarung, die in dem daran anschließenden Erleben der glaubenden Gemeinde die fortgehende Bestätigung fand, macht ihn im Glauben der Jünger lebendig. Die Erklärung mag umstritten bleiben; die Tatsache steht fest. Das unabweisliche Zeugnis ist die die urchristliche Frömmigkeit beherrschende Erwartung des kommenden Herrn. Sie kann zunächst der maßgebende entscheidende Ausdruck des Glaubens sein. Man glaubt an den Gekreuzigten als den Erhöhten, der da kommen wird. Der Menschensohngedanke strahlt auf in seiner Hoheitsfülle und Herrlichkeit. So wird es verständlich, daß die Urgemeinde die Worte Jesu vom Menschensohn als kostbare Überlieferung bewahrt und weitergibt.[2]) Die Erwartung geht auch ein in das Bekenntnis zum Herrn. Wir wissen von Paulus, wie in seiner Verwendung des Bekenntniswortes der eschatologische Inhalt stark hervortritt.[3]) Wie bestimmend für die Urgemeinde die Erwartung ist, indem sie Jesum ihren Herrn heißt, bestätigt das Maranatha, „unser Herr komme", das aramäische Urwort, das den Anhalt bietet für sichere Zurückleitung des Herrenbekenntnisses in die Urgemeinde. Die Verwertung von Ps. 110[4]) zeigt die Verwachsung mit dem Gedanken der Erhöhung „zur Rechten Gottes"; er ist die tragende Voraussetzung für die Erwartung.

So erklärt sich aus der Grundgewißheit, die den Jüngern durch die Osteroffenbarung geschenkt ist, daß die urchristliche

[1]) So deutlich auch Apg. 5, 31; vgl. 3, 21; 2, 32 f.

[2]) Nach moderner kritischer Auffassung soll sie ihrerseits diese Überlieferung ja erst eigentlich geschaffen haben, Bousset, Kyrios Christos 5 ff.

[3]) Vgl. N. k. Z. 1920, S. 256 f. o. S. 52. Die beiden andern Gruppen im Gebrauch, gekennzeichnet durch das Hervortreten des Dienstgedankens oder aber des persönlichen Verhältnisses zu dem Herrn, der in und über dem Leben waltet, verleugnen nicht den inneren sachlichen Zusammenhang mit der eschatologischen Wendung. [4]) Apg. 2, 34 f.

Frömmigkeit „christozentrischer Eschatologismus" ist. So könnte sie freilich ohne mystische Wendung sein. Man könnte sie wirklich einreihen in die Geschichte der „Apokalyptik" als eine besondere, nur durch einzigartige Glut und Innigkeit der Erwartung und den besonderen „ethischen" Geist ausgezeichnete Erscheinung. Im „Judaismus" kennen wir ja tatsächlich eine urchristliche Frömmigkeit, die durch alle Erwartung nicht über das Judentum hinausgeführt scheint. Aber dies Urchristentum erscheint freilich als Verkümmerung, Entartung. Und eben der Gedanke der Einreihung in die „Apokalyptik" kann den Eindruck zum kräftigen Durchbruch bringen, daß das Urchristentum als „apokalyptische", „eschatologische" Sekte nicht gewürdigt ist. In der Erwartung selber, in der Hoffnungsfrömmigkeit als solcher ist ein Mehr, ein Anderes beschlossen. Die glutvolle Innigkeit ist die Hindeutung. Das Mehr hat sich geschichtlich fortschreitend ausgebildet und ausgewirkt. Aber die Wurzeln liegen in der Ostergeschichte, in der Offenbarung des auferstandenen Herrn.

Es ist für „historische Forschung" eine wohl verständliche Versuchung, die Ostergeschichte mit all den Fragen und Schwierigkeiten, die sie für die Forschung hat, die „mythischen Osterkomplexe" beiseitezuschieben und einfach beim Osterglauben einzusetzen, für den man die Erklärung in dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu[1]) oder in der Macht seines Wortes[2]) und, was die Vorstellungsform betrifft, in zeitgeschichtlichen Anschauungen finden mag. Aber es geht nicht an, die Offenbarung, die Schau des Auferstandenen als das entscheidende Erlebnis, das die Jünger zu Zeugen macht, zu streichen. Es hat seine feste Bezeugung. Und es ist nicht wegzudenken. Mag man selbst den Gedanken pflegen, daß der Glaube an seinem Teil das Erlebnis erzeugt habe — daß er erst sich entfaltet habe ohne das Ostererlebnis, erst an sich genug gehabt und erst später, etwa im Erlahmen oder Unsicherwerden, die Offenbarung erdichtet habe, wird man nicht leicht im Ernste behaupten. Man wird mindestens

[1]) So etwa typisch A. Meyer, Die Auferstehung Christi, 1905, S. 312 f., auch Ed. Meyer III 219.

[2]) So jetzt Bertram 191 ff.

anerkennen, daß er in dem Ostererlebnis seinen Durchbruch gefunden hat. Das entspricht allein der Tiefe der Niedergeschlagenheit der Jünger und nicht minder dem „Realismus" ihres „antiken" Empfindens und Denkens. Aber über alle derartigen Erwägungen führt als unbestreitbarer Tatbestand hinaus die Frömmigkeit der Urgemeinde, indem sie aus dem Ostererlebnis der Jünger verständlich wird.

Man hat Ostern und Pfingsten, die Erscheinungen des lebendigen Herrn und das Geisterlebnis zusammengeschaut als ursprünglich gleichartig, gleiches Erleben bezeichnend.[1]) Man hat auch das Erlebnis des Petrus unmittelbar als den Durchbruch der urchristlichen „Tatsachenmystik" auf den Boden des unmystischen Spätjudentums gedeutet.[2]) Hier wie dort ist der gleiche Eindruck rege, daß der „Enthusiasmus", das Geistchristentum und die „Mystik" im Ostererleben begründet ist. Nun widerstreiten freilich die Berichte solch unmittelbarer Zusammenschau. Die Ostergeschichte ist durch einen starken Strich von aller Folge getrennt. Man will in solcher Trennung spätere Zurechtlegung sehen. Die „Legende" von der Himmelfahrt sei deutlich Schöpfung einer späteren Zeit, die ihren Abstand von jenen Anfängen stark empfunden habe. Allein es ist eine bedeutsame Tatsache, daß auch Paulus, der doch wirklich nicht „Epigonentum" darstellt, der mit aller Gewißheit die ihm gewordene Offenbarung in die Erscheinungen des Auferstandenen, in die Ostergeschichte einreiht, den Strich seinerseits scharf gezogen hat.[3]) Das Schauen des Herrn, durch das er Apostel geworden, hebt sich ihm durchaus heraus aus der Reihe der „pneumatischen" Erlebnisse, wie sie dauernd der Gemeinde geschenkt sind. Wäre die „Mystik" das einfache Fortwirken und Sichausleben der „pneumatischen"[4]) Ostererfahrung, dann müßte man auch ein ganz anderes Hervortreten gerade in

---

[1]) Pfleiderer, Urchristentum[2] I 10; E. v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten, 1903, S. 31 ff.; neuestens Goetz 72; A. v. Harnack, SBA., 1922, S. 65 (71).

[2]) Bernouilli (o. S. 4, A. 6) 266.

[3]) 1. K. 15, 8; 9, 1 — 2. K. 12, 1 ff.: der Gegensatz ist nicht zu verwischen!

[4]) Vgl. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, 159 ff.

der Urgemeinde erwarten. Und sie wäre wohl auch anders als sie ist, vor allem viel „visionärer". Nein — das Ostererlebnis ist nicht der Anfang der urchristlichen „Geist"- oder „Christusmystik". Aber es ist ihre Voraussetzung; es macht sie möglich, es bereitet sie vor. Das ist die Wahrheit jenes Eindrucks.

„Er" ist ihnen erschienen. Er hat sie durch seine Offenbarung aus der Nacht zum Licht geführt. Er hat sie seine Lebendigkeit, seine wirksame Wirklichkeit spüren lassen. Darum ist Jesus für seine Jünger nicht einfach der „Entrückte".[1]) Seine Offenbarung zeigt ihnen, daß sein Wille, der sie zu seinen Boten und Dienern beruft in der Welt, ihnen und der Welt zugewandt bleibt, „bis daß er kommt". Die Erkenntnis bereitet vor für weiteres Erfassen seiner wirksamen Wirklichkeit. Der Lebendige, der sich bezeugt hat, sendet den Geist. Er kann für das gläubige Bewußtsein auch geheimnisvoll „mystisch" gegenwärtig werden. Aber die „Mystik", die so in dem Ostererlebnis vorbereitet, „angelegt" erscheint, ist freilich noch nicht erklärt mit jener Überzeugung, daß der „Erhöhte" sich wirksam erweist. Die Überzeugung kann bekanntlich auch eine ganz unmystische supranaturalistische Metaphysik „orthodoxer" oder „scholastischer" Art haben, die ein Gegenbild zum Christentum der Urgemeinde ist! Wie bildet sich das „mystische" Bewußtsein der Verbundenheit mit der andern Welt, deren Kräfte man schon spürt? Wie entsteht diese eigentümliche „eschatologische Mystik"? Das Ostererlebnis hat Antwort. Wir müssen nur würdigen, daß es das Erlebnis, die Offenbarung des „Auferstandenen" ist.

Man neigt heute wohl dazu, die Gedanken der Erhöhung und der Auferstehung gegeneinander auszuspielen. Man meint, aus Paulus, der sein Sehen des erhöhten, des himmlischen Herrn in eine Linie mit den anderen Erscheinungen stellt, den Schluß ziehen zu können, daß die Erscheinungen ursprünglich nur die Erhöhung voraussetzen, daß der Gedanke der Auferweckung

---

[1]) Die Ostergeschichte läßt sich betrachten als „die Fortsetzung der Geschichte Jesu über sein Ende hinaus" (Schlatter, Die Geschichte des Christus, 517 ff.). So ist sie erlebt.

erst später hinzugekommen sei.[1]) Aber es bleibt eine sehr bedeutsame Tatsache: Paulus wertet alle Erscheinungen eben als Zeugnis für die Auferweckung „am dritten Tage". Daß modernem Denken die Scheidung und Gegenüberstellung von Auferweckung und Erhöhung naheliegen mag, gibt natürlich kein Recht, sie in die Geschichte zurückzutragen. Mag man in der Auffassung der Auferweckung eine Entwicklung zur Erdenhaftigkeit aufzuweisen unternehmen, kann man ein Zeugnis anführen, demzufolge die Gewißheit der „Auferweckung" wirklich nicht zum Ostererlebnis, zur Ostergewißheit gehörte? Mich dünkt, daß auch Erwägungen der Tatsachenkritik die Ursprünglichkeit der Verbindung bestätigen. Der Gedanke der Erhöhung — die Zuspitzung im Gedanken „Himmelfahrt vom Kreuz aus" läßt es besonders stark empfinden[2]) — lenkt die Aufmerksamkeit ab vom Tod. So kann er „doketisch" gewandt werden; aus der Abwehr doketisch-spiritualistischer Neigungen erklärt man mit das Vordringen des Auferstehungsgedankens.[3]) „Auferweckung" und in besonderer Weise Auferweckung „am dritten Tage" aber vergegenwärtigt die Wirklichkeit des Todes. Und das entspricht dem Erleben der Jünger. Sie standen unter dem Bann der furchtbaren Tatsache des Todes. Und sie schauten den aus dem Tode Erweckten, den „Auferstandenen". Aus dem Ostererlebnis ist es zu verstehen, daß der Gedanke der Erhöhung so vielfach ganz in den Gedanken der Auferweckung hineingezogen erscheint.

Das Ostererlebnis, die Ostergewißheit ist das „Erlebnis", die Gewißheit des Auferstandenen. Darum aber kann sich daran eine „eschatologische Geschichtsmystik" anschließen. Wie? Das haben wir uns zu verdeutlichen. Durch die Auferweckung Jesu wird das Ende, die Zukunft Gottes nahegerückt. Auferstehung ist Erwartung für die Endzeit. Die Auferstehung Jesu ist Anfang, erster Akt. So hat sie Paulus betrachtet, wenn er sie in eine Reihe ordnet mit der Auferweckung der Gläubigen, die „Christi sind", und der letzten Endvollendung,

[1]) Joh. Weiß 18 f., 67.

[2]) So G. Bertram a. a. O. Vgl. aber auch Weiß 19.

[3]) Bertram 199.

d. i. der Überwindung aller feindlichen Mächte.[1]) So muß aber das Erlebnis des Auferstandenen Durchbruch eschatologischer Gegenwartsgewißheit werden. Was schon in der geheimnistiefen Verkündigung von der gegenwärtigen Gottesherrschaft bei Jesus ausgesprochen war, was damals kaum oder vielmehr nur oberflächlich in den Sinn der Jünger eingedrungen war,[2]) jetzt kann es ihnen volle Gewißheit, verstandene Wirklichkeit werden: sie leben in den Anfängen der Zukunft Gottes, in der Endzeit. Die erste Petrusrede findet in dem, was man erlebt, eine Erfüllung von Joels Endweissagung.[3]) Aus solcher Einschätzung der Gegenwart bekommen die Wunder, die man erlebt, die „Kräfte" der zukünftigen Welt ihre Deutung. Die eschatologische Spannung ist nicht mehr verwunderlich. Nun steht man freilich zugleich unter dem Eindruck des Gotteswillens, der die Welt noch fortbestehen läßt. Der Herr erscheint nicht alsbald als der Menschensohn auf den Wolken des Himmels zum Gericht. Er offenbart sich nur den Seinen und sendet ihnen den Geist. Er gibt ihnen damit die Aufgabe der Zeugen. Die „Geschichte" bekommt neuen Inhalt. Es entsteht keine eschatologische Schwärmerei. Es bleibt bei der Ausschau auf das Gottesreich. So kann der Eindruck entstehen, daß jene Würdigung der Auferweckung als des Anfangs doch zurücktrete. Aber die Erwartung ist doch eine andere geworden. Die Zukunft ist nahegekommen. Die

---

[1]) 1. K. 15, 23 f. So wird aus urchristlicher Anschauung Apg. 23, 6 (24, 21; 26, 6 ff) verständlich: *περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν κρίνομαι.* Vgl. auch u. S. 165, A. 4 zu Matth. 27, 51 ff. Auch hier zeigt theosophischer Biblizismus ursprüngliches Verständnis. Ich verweise auf Fr. Chr. Oetinger, WW. I 3, S. 190 ff., II 6, S. 270; vgl. O. Herpels Auswahl 1923, S. 232 f., 245. Eindrucksvolle Aneignung auch bei Luther, W. 36 S. 161 f.

[2]) S. u. Kap. 6.

[3]) Apg. 2, 16 ff. Wenn man mit Bengel (donec spatia restitutionis implebuntur) das *ἄχρι (χρόνων ἀποκαταστάσεως)* 3, 21 verstehen darf nach der Entsprechung von Luk. 21, 24; Offenb. 15, 8; 17, 17; 20, 3 (bis daß vollendet werden) bezw. 7, 3 (bis daß wir versiegelt . .) (G. 4, 2 vgl. 4) mit der Wendung zum „so lange als" (so H. 3, 13!), so gewinnt man an der Stelle einen weiteren Beleg: der Himmel muß Christum aufnehmen bis zum Ende der Zeiten der Neuordnung alles ... Dafür wäre anzuführen, daß nicht gut „alles, was Gott geredet hat" in der Erfüllung erst mit der Wiederkunft Christi anheben kann.

Gewißheit lebt nicht bloß in der eschatologischen Spannung. Sie geht ein in das „mystische" Bewußtsein der Verbundenheit mit der Welt der Zukunft, mit dem „kommenden" Herrn.[1]) In ihm haben wir das Zeugnis der „neuen Lage", das Ergebnis dieser einzigartigen Offenbarung des Auferweckten.

Der Osterglaube besagt nicht bloß, daß Jesus für sich den Tod überwunden hat, auch nicht bloß, daß er der Erhöhte ist, der wiederkommt, auch nicht bloß, daß er vom Himmel her wirksam ist, auch nicht bloß, daß mit seiner Auferweckung etwas Entscheidendes geschehen ist für die „Erlösung". Mit dem allen überschreiten wir noch nicht die Linie eines „un-eschatologischen" und „un-mystischen" kirchlichen Christentums. Der Glaube an den Erhöhten umschließt mehr. Das „Mehr" ist nicht bloß die gespannte Naherwartung, sondern damit und darin die Gewißheit des Verbundenseins mit ihm, dem Auferweckten. Diese Gewißheit macht die Jünger empfänglich für mannigfaches „Erleben";[2]) sie trägt und gestaltet ihre Anschauung der Erlösung.[3]) Woher diese Gewißheit? Die Frage leitet zu der entscheidenden Bedeutung, die das „Erleben" des „Auferstandenen" für die Bildung der urchristlichen „Hoffnungsmystik" hat.

Auch im Ostererlebnis kommt zum Ausdruck, wie Jesus den Seinen ferngerückt ist, indem er in Gottes Welt einging. Die alte Vertrautheit kann nicht mehr aufkommen. Die Freude hat ein Zittern bei sich. Moderne Deutung mag von dem „Numinosen" reden, dessen Schauer nun die Ehrfurcht durchdringt, die sie ihm, dem Meister gegenüber immer empfunden. Der Meister wird nun vollends und in neuer Tiefe des Sinns ihr

---

[1]) Daß er das übersieht, scheint mir der Irrtum in der Ausspielung der neuen Gewißheit gegen die alte Reichserwartung bei W. Michaelis (s. o. S. 3, A 2) S. 119, 112 f. (vgl. Theol. Bl. 1925, Sp. 108).

[2]) Das bringt die Apg. zur Darstellung, indem sie den Geist gemäß der Verheißung des Auferstandenen über die Jünger kommen läßt, nachdem ihr Glaube durch die Offenbarung des Auferstandenen begründet und befestigt war. Es entspricht der Erkenntnis des Paulus, daß der Geist empfangen wird aus „gläubigem Hören".

[3]) Darum kann sie schon die Gegenwart hineinziehen, wie es Apg. 2, 40. 47; 3, 26 bezeugt.

„Herr".[1]) Man mag auch theologische Dialektik aufbieten, um die Glaubenswirklichkeit, die „erlebt" wird, vor der Verfälschung in eine einfache geschichtliche Gegebenheit zu schützen. Historisch ist jedenfalls festzustellen: Jesus ist als der Erhöhte den Seinen entrückt. Das Fernsein kann von einer sehnenden Gemeinde sehr schmerzlich empfunden werden. Aber bei allem inneren Erbeben vor dem „Herrn", bei allem Ferngerücktsein — die Jünger dürfen doch zugleich die Verbundenheit erleben. Er ist der Auferstandene, d. i. der, der ihnen durch den Tod entrissen war, den sie als ihren Meister kennen. Sie gehören zu ihm; sie bleiben seine „Jünger".[2]) Er nimmt sie wieder an; Petrus, der Verleugner, hat es in besonderer Weise erlebt, was das bedeutet! Er stellt die Gemeinschaft nach dem Bruch der Verzweiflung seinerseits wieder her. Er entsendet sie; sie haben sein Wort auszurichten, sein Werk aufzunehmen.[3]) So gewinnt es neuen, tieferen Sinn, daß Jesus, eben mit der Auferweckung, der Geschichte wiedergegeben wird. Man wird urteilen dürfen, daß in diesem Bewußtsein der bleibenden Verbundenheit mit dem Auferweckten die Betrachtung von Christus als dem zweiten Adam angelegt ist. Man kann sich dabei dessen erinnern, daß auch der Menschensohn bei Daniel (wie bei Henoch) Vertreter oder Haupt der Heiligen des Höchsten ist.[4]) Die Gewißheit kann sich in mancherlei Vorstellungen und Gedanken spiegeln. Wir haben uns hier deutlich zu machen, wie sie durch die Offenbarung begründet ist.

Die Offenbarung vermittelt den Jüngern die Gewißheit der Zugehörigkeit zu dem Erhöhten dadurch, daß sie als Selbstbezeugung des Auferweckten erlebt wird. Diese Selbstbezeugung

---

[1]) ‚Marana', vgl. 1. K. 16, 22 und Apg. 2, 36 (10, 36).

[2]) Vgl. Apg. 6, 1 f. 7; 9, 1 usw., aber auch Joh. 13, 35; 15, 8, überhaupt die Evangelien.

[3]) Mit Grund betont von K. Holl, Ges. Aufs. II 52 ff., E. Fascher, Z. nt. W. 1927, S. 10.

[4]) F. Kattenbusch hat die Beobachtung für die Ableitung des Kirchengedankens fruchtbar gemacht (Der Quellort der Kirchenidee, Festgabe für Ad. v. Harnack, 1921, S. 160 f.). Moderne Religionsgeschichte ahnt hier die weiten Zusammenhänge eines uralten „mythischen" Gedankens. Vgl. E. Stauffer, Beitr. z. Förd. christl. Th. XXXIII 2 S. 50 ff. über das „urmythische Denken" im N. T.

an die Jünger aber setzt ihrerseits die Geschichte voraus, durch die sie seine Jünger, seine Zeugen geworden sind. Der „Auferweckte" ist eben der „Geschichtliche" als der „Erhöhte". So ist der Geschichte, die die Jünger mit dem Herrn erlebt haben, ihre einzigartige Bedeutung gesichert. Sie pflegen die Verbundenheit, die ihnen der Auferweckte neu geschenkt, indem sie pflegen, was er ihnen gab und war, indem sie sich seine Worte, sein Bild vergegenwärtigen und ihn bezeugen, so wie sie ihn jetzt verstehen. Darum wird die Gemeinde, die den Auferstandenen verkündet, die Mittlerin der evangelischen Überlieferung von den Worten und Taten des Herrn. In der Beleuchtung der großen Gottestat, die es im ganzen als Gottes Gabe, Gottes Ruf erfassen läßt,[1]) gelangt dies Leben, das die Jünger miterlebt haben ohne seine Bedeutung recht zu erfassen, für sie, für ihre Hörer, für die Gemeinde zu seiner vollen Auswirkung. Man kann das Ostererlebnis nicht beiseiteschieben, indem man den Osterglauben aus dem unbesiegbaren Eindruck der Persönlichkeit Jesu oder der Kraft seines Wortes erklärt. Aber das ist wahr, daß das Ostererlebnis die Wirkung der Geschichte entbindet. So tritt die paradoxe Doppelwendung voll ins Licht, die der Botschaft der Auferweckung eignet. Sie ist eschatologisch, wieder in zwiefachem Sinn durch die Zwiefachheit, die die eschatologische Blickrichtung bekommt durch das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, als Ausblick und Aufblick: sie weist über die Geschichte auf die Zukunft Gottes, die verbürgt ist durch den Anfang, und sie weist über die Geschichte auf das „Jenseits", die Welt Gottes, in die der Auferstandene, der kommende Herr als der Erhöhte eingegangen ist. Und sie ist zugleich der Geschichte zugekehrt, wieder in zwiefachem Sinn: der Geschichte, die jetzt anhebt unter dem Zeichen der Zukunft Gottes, in der die Jünger leben und wirken sollen als Jünger des Auferstandenen, und der Geschichte, durch die der Auferstandene mit den Seinen verbunden ist, die

[1]) Apg. 2, 22 ff.; 10, 36 ff. Die Evangelien sind in ihrem ganzen Aufbau eine Durchführung des Gedankens! Sehr schön tritt er auch in der Folge Joh. 3, 14 f. 16 heraus: von der Erhöhung aus erfaßt man die Gottesliebe, die den Sohn gab (vgl. auch 8, 28).

jetzt als die Offenbarung Gottes in ihrer einzigartigen Bedeutung aufleuchtet.[1]) So faßt sich in der Botschaft der Auferweckung das Geheimnis von Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Offenbarung zusammen, in dem der Christusglaube lebt. Und so kann daran „so etwas wie eine Mystik" entstehen, d. i. die einzigartige „eschatologische Geschichtsmystik" des Christusglaubens.

2.

Wir haben die Voraussetzungen, die Wurzeln, die Triebkräfte dieser „Mystik" aufzudecken versucht. Es liegt nicht in unserer Aufgabe, die Entwicklung im einzelnen zu schildern. Auch der Stand der Berichte legt hier Zurückhaltung auf. Aber freilich, wenn die Ausbildung in der Urgemeinde eine bloße Möglichkeit bliebe, dann schwebte die ganze Betrachtung in der Luft. Aber daß die Frömmigkeit der Urgemeinde als ihr Lebensgeheimnis ein „mystisches Bewußtsein" in sich birgt, mag die Ausbildung auch viele Grade haben, das ist eine geschichtliche Tatsache.

Zeugnis ist schon der Geistgedanke. Denn er ist doch noch nicht gedeutet mit dem bloßen Gedanken der göttlichen Kraft. Gerade das „charismatische" Geistesleben, das die Gedanken zunächst stark bestimmt, läßt das „mystische" Verhältnis eigentümlich greifbar, plastisch hervortreten im — Zungenreden. Schlatter hat es fein in seinem „mystischen" Sinn beschrieben: das Gebet zog den Beter in der mächtigen Bewegung seines Empfindens „von seiner Umgebung weg, kehrte ihn nach innen und oben und hob ihn ohne Gemeinschaft mit den anderen einsam für sich allein zu Gott empor".[2])

Aber anschaulich wird das „mystische Bewußtsein" vor allem im Herrenmahl. Es ist nicht angängig, hier die Fülle der

[1]) So kann ein moderner Dogmatiker wieder die Auferstehung, weil sie etwas Geschichtlich-Diesseitiges meine, gerade gegen die Erhöhung, an der nur ein zweifelhaftes Interesse hafte, ausspielen (K. Bornhausen, Der Erlöser, S. 96)!

[2]) Schlatter 21. Auch Joh. Weiß (31) spricht vom „unmittelbaren Bewußtsein der Gottesnähe". K. L. Schmidt würdigt das Pfingstereignis als Massenekstase (Die Pfingsterzählung, 1919, S. 32).

Auffassungen und Möglichkeiten zu erörtern. Aber ich denke, gerade der hier uns leitende Gesichtspunkt hilft uns, die Grundzüge zu sehen, die in der Verhandlung immer wieder hervortreten. Unbestreitbar erscheint zunächst eine eschatologische Blickrichtung. Die Gemeinde betet: „Unser Herr, komm!“[1]), sie schaut aus, wie ihr Herr ausgeschaut hat,[2]) sie verkündet, wie Paulus sagt, den Tod des Herrn, „bis daß er kommt“.[3]) Unverkennbar ist weiter das lebendige Bewußtsein der Verbundenheit, der Gemeinschaft. Ob man bloß das feierliche Mahl nach der Weise des geschichtlichen Jesus mit Dank und Gebet als „Fortsetzung“ der Tischgemeinschaft mit dem „im Geiste“ gegenwärtigen Erhöhten gehalten,[4]) ohne besonderes Gedächtnis des letzten Mahles, oder ob man das Mahl als Stiftung Jesu gefeiert und sich dabei seine Verheißung beim Abschiedsmahl angeeignet hat, sei es als die Zusage der Mitteilung seines Lebens, das durch Brot und Wein dargestellt wird,[5]) sei es als die Versicherung bleibender Verbundenheit durch den „Blutbund“,[6]) sei es als die Versicherung seiner „leibhaftigen“ Gegenwart[7]) — immer ist das Mahl irgendwie Feier der Verbundenheit, der Gemeinschaft. Es ist sehr lehrreich, wie sich bei verschiedener Auffassung, gerade auch bei der „schlichten“ Deutung als Fortführung der Tischgemeinschaft, der Gedanke der Gegenwart Christi einstellt. Das „Maranatha“ bekommt dadurch seinen bedeutungsschweren Doppelsinn.[8]) Kann

[1]) 1. K. 16, 22; Didache 10, 6.

[2]) M. 14, 25; Matth. 26, 29; L. 22, 15 f. 18.

[3]) 1. K. 11, 26.

[4]) H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 1926, S. 250. Vgl. aber auch Joh. Weiß, Urchristentum 41 ff.; W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum, S. 61 f.

[5]) Nach der früher weithin herrschenden Auffassung! Die „symbolische“ Deutung der Herrenworte bleibt auch heute vielfach anerkannt (vgl. Lietzmann 253, Wernle, Jesus, S. 359, aber auch Heitmüller 58 f.). Wer eine Zusage in der Gleichnishandlung findet (vgl. auch Wernle), wird irgendwie auf das Empfangen, „das Erleben“ der Zusage blicken müssen.

[6]) Vgl. die „religionsgeschichtliche“ Erklärung, etwa Heitmüller 58 ff.

[7]) So R. Seeberg, Aus Religion und Geschichte II 293 ff. Mit seiner Deutung berührt sich F. Kattenbusch S. 169 f. und Ed. Meyer III 232 f.

[8]) So auch Lohmeyer, Kyrios Jesus, S. 66 wie K. L. Schmidt, RGG.² I 12.

das Erleben der Gegenwart aber gedacht werden ohne die Vergegenwärtigung des geschichtlichen Heilandes? Sie ist das dritte. Mag man darüber streiten, ob und wieweit schon das Gedächtnis des Todes, wie bei Paulus, im Mittelpunkt gestanden habe oder ob es noch ganz zurückgetreten sei[1]) — ohne ein inneres Gegenwärtighaben des Herrn ist das Herrenmahl nicht zu denken.[2]) Damit aber sind die Grundzüge urchristlicher „Glaubensmystik" aufgezeigt: Vergegenwärtigung Jesu des Herrn im Ausblick auf sein Kommen mit dem lebendigen Bewußtsein der Verbundenheit.[3])

Man stellt heute das schlichte freuderfüllte Brotbrechen der Urgemeinde gern der „mystisch-sakramentalen" Auffassung des Herrenmahles bei Paulus mit der starken Betonung des Todes gegenüber. Man empfindet bei Paulus die „mystische" Spekulation über das „Leben" Christi, das mit den „Abendmahlselementen" empfangen werde. Aber kann man ausschalten, daß Paulus der Apostel des Glaubens ist, der gläubiges Hören als Vermittlung alles Geisterlebens betont, und daß er demgemäß gerade beim Abendmahl das „Gedächtnis", die „Verkündigung" hervorhebt? Andererseits kann man auch das Herrenmahl der Urgemeinde nicht zur bloßen Fortführung der Tischsitte, ohne Vergegenwärtigung, ohne Bewußtsein der Verbundenheit entleeren. Dann aber ist auch die Linie von der Urgemeinde zu

[1]) Lietzmann s. o., Joh. Weiß 43 f., Heitmüller 49 f., 62, Pfleiderer ² I 682 f. Von dem letzten Mahl Jesu her gesehen wäre das „noch nicht" zugleich ein „nicht mehr" (so Weinel 203). Muß man es um des Freudencharakters des ersten Gemeindemahles willen feststellen? Verliert der Schluß nicht seine Kraft, sobald irgendwie am Tod die Heilsbedeutung gesehen wird?

[2]) Ein wertvolles Zeugnis ist Heitmüllers Schilderung S. 62: „Bei dem mit jeder jüdischen Mahlzeit verbundenen, unter Dankgebet sich vollziehenden Brotbrechen dachte und erinnerte man einander immer wieder daran, wie der geliebte Herr selbst das Brot gebrochen und die enge Verbrüderung unter ihnen und mit ihm gestiftet hatte. Froh und dankbar erlebte man jetzt diese Gemeinschaft und Jesus selbst als das Band derselben, seine ständige Gegenwart."

[3]) Es ist beachtlich, wie in der Didache 9 f. bei starker eschatologischer Spannung das „mystische" Bewußtsein der Verbundenheit nur mehr anklingt (Knopf: „spärliche" „Andeutungen") und zugleich die Vergegenwärtigung Christi zurücktritt. Das wirkt als Gegenprobe für den Zusammenhang!

Paulus deutlich. Das Bild der Urgemeinde, in deren Feier man noch nichts von „mystisch-sakramentaler" Spekulation bemerkt, kann eindrücklich machen, daß die „Mystik" des urchristlichen Herrenmahles eben „Glaubensmystik" ist.

An das Zeugnis des Herrenmahles kann sich das der Taufe anschließen, ob man nun bloß die Zueignung an den lebendigen Christus in der Taufe auf (in) seinen Namen findet oder ob man — weitergehend — von geheimnisvoller Gegenwart Christi bei der Anrufung seines Namens weiß. Und daran schließt sich wieder der Gebrauch, die Anrufung des Namens überhaupt, sofern sie irgendwie mit dem Bewußtsein des Wirksamwerdens, des „in der Mitte sein"[1]) sich verbindet. Aus dem kultischen Gebrauch klärt sich eine „mystische" Grundgewißheit heraus, die das Glaubensleben begleitet, eben diese Gewißheit der Nähe des Herrn.[2])

Herrenmahl und Taufe sind Brennpunkte des „Erlebens". Auch bei der Geistanschauung ist der Begriff „Erleben" kaum auszuschalten. Sie erscheint ja noch ganz verwachsen mit dem vielbeachteten „Enthusiasmus". Das „sittliche" Leben mit dem neuen Gemeinschaftserlebnis und dem Opfergeist, der zu dem Bild des Liebeskommunismus geführt hat,[3]) erweist die umgestaltende Kraft. Es deutet aber eben damit auch auf den einzigartigen Quellort dieses „Enthusiasmus". Sein Erleben ist Durchbruch und Auswirkung einer tragenden Grundgewißheit des Lebens. Die Grundgewißheit spiegelt sich lehrreich in den Selbstbezeichnungen der Gemeinde. Die „Jünger" sind die „Heiligen".[4]) Kattenbusch hat fein bemerkt, daß „heilig" und „himmlisch" im christlichen Sprachgebrauch zusammengehören.[5]) Die Heiligen sind die, die zu Gott und seiner Welt gehören. So bilden sie die ἐκκλησία Gottes,[6]) herausgerufen aus „dieser" Welt. So tragen sie als die „Armen"[7]) willig den Gegensatz

[1]) Matth. 18, 20.

[2]) A. v. Harnack, SBA., 1927, S. 416: „die geistige Gegenwart Christi" von der ältesten Christenheit „als Kraft ihres Seins und Lebens" „aufs mannigfaltigste und sicherste" bezeugt.

[3]) 2, 44 f.; 4, 32. [4]) R. 15, 25 f.; Apg. 9, 32. 41. 13; 26, 10.

[5]) S. 151. [6]) Vgl. Apg. 5, 11; 9, 31; 12, 1 u. ö. — 1. Th. 2, 14.

[7]) Vgl. Jak. 2, 5; R. 15, 26; G. 2, 10; Luk. 6, 20.

dieser Welt. So sind sie, als Diener Gottes,[1]) untereinander als „Brüder“[2]) tiefst verbunden. Die „mystische“ Gewißheit sichert dem sich ausbildenden Gedanken der ἐκκλησία jenen transzendent-eschatologischen Zug, wie er etwa in den Gesichten der Apokalypse von dem Gottesvolk in der himmlischen Welt[3]) seine Darstellung findet und den urchristlichen Gedanken so stark abhebt von dem modernen Begriff der Gesellschaftsgröße „Kirche“.

Wir können jetzt die urchristliche Frömmigkeit, wie sie sich durch das Ostererlebnis und an der Osterbotschaft entwickelt, abschließend kennzeichnen. Sie ist ausgesprochen eschatologisch; sie bleibt es auch in ihrer „mystischen“ Wendung. Kein Verstehen dieser Frömmigkeit, notwendiges Mißverstehen ihrer „Kult“-, ihrer „Geistmystik“, wenn nicht die entschlossene Einstellung auf die Zukunft Gottes gewürdigt wird! Gerade in ihrer Erwartung zeigt sie aber ihre geschichtliche Begründung: man hat den, dessen man wartet, in seiner „geschichtlichen“ Wirklichkeit vor Augen. Die Bindung an ihn und sein Wort sichert der Frömmigkeit ihren starken „ethischen“ Grundzug; er ist auch bei allem religiösen Überschwang am Geisteserleben zu beobachten, indem er ihm, deutlich besonders in der Prophetie, die Richtung auf den Dienst der Aufgabe gibt. Die Erwartung kann so ihre alte Sendung bewähren, den Ernst der Buße und des Gehorsams einzuschärfen. Aber der Abstand von der Bußbewegung des Täufers springt in die Augen. Am Leben der Urgemeinde ist zu sehen, was Jesus bringt, wo er als der lebendige Herr das Leben beherrscht. Der Dienst atmet die Freudigkeit und Ursprünglichkeit eines neuen Lebens. Das weist auf das Geheimnis dieser Frömmigkeit. Sie lebt in und von dem Bewußtsein der Verbundenheit mit Gottes Welt, mit dem Herrn, mit Gott. Unter dem Bann eines engen Begriffs von „Mystik“ sträubt man sich gegen die Bezeichnung „mystisch“. Aber der Tatbestand dürfte sie rechtfertigen. Man darf nur nie verdunkeln, daß es sich um das „mystische“ „Erleben“,

[1]) Vgl. Apg. 4, 29; Jak. 1, 1 (Jud. 1)? Vgl. auch παῖς für Jesus u. S. 163, A. 4.

[2]) 1, 15 f. (2, 37); 6, 3; 9, 30; 10, 23 usw. [3]) 7, 9 ff.; 14, 1 ff.

das „mystische" Bewußtsein des Glaubens handelt. Es ist nicht zu lösen von dem „Christum vor Augen, gegenwärtig haben"; so wurzelt es selbst in der „eschatologischen" Gewißheit und der „geschichtlichen" Anschauung.

Wir sehen in das Werden der „Christusmystik" des Glaubens. Der Glaube wartet auf den Herrn, der da kommt, und steht unter dem Eindruck seines Bildes, seiner Worte, seiner Geschichte; so hat er das „mystische" Verhältnis. Diese werdende „Christusmystik" ist weit geschieden von „hellenischer" Gottesmystik, ihrem Gottesrausch, ihrem Eintauchen in den Strom des flutenden Gotteslebens. Aber man würdigt sie nur, wenn man ihren „theozentrischen" Grundzug beachtet. Auf ihn führt schon der von Anfang an zur Deutung des „mystischen Erlebens" verwertete Geistgedanke: der Geist ist „Kraft aus der Höhe",[1]) ist Leben aus der Gotteswelt, ist Gottes Geist. Ihn bezeugt vor allem die Tatsache, die in ihrem Gewicht zu wägen ist, daß die urchristliche Frömmigkeit in allem Überströmen von Christusgewißheit und Christuserleben durchaus auf Gott gerichtet bleibt. Gott preisen und ihm dienen erscheint als die Erfüllung des Lebens.[2]) Die Christusverbundenheit leitet dazu; darin bekundet sie ihren „Theozentrismus". Er ist ihr eingeprägt durch ihre Begründung. Denn es ist doch eben die Gewißheit, die Botschaft von Gottes Handeln an Christus und in Christus, die die neue Christusverbundenheit vermittelt. Zeugnis ist nicht zuletzt das Bekenntnis zum Herrn. Denn es empfängt aus dieser Gewißheit seinen tiefsten Gehalt. Wir mögen uns das „Erleben" des Auferstandenen nahebringen mit den modernen religionsgeschichtlichen Begriffen des Numinosen, des Heiligen. Wenn wir den Gefühlseindruck in die Klarheit des Gottesgedankens erheben, in der er zur vollen Auswirkung kommt, so birgt er eine Deutung der Herrenbezeichnung in sich. „Herr" ist der, der in Gottes Namen gebietet, in Gottes Kraft lebt, an dem, in dem Gottes lebendiger Wille „erlebt", geschaut, erfaßt wird. Die weitere Entwicklung kann die Zusammenschau von Gott und Christus dem Herrn aus-

[1]) Luk. 24, 49 vgl. Apg. 1, 8. [2]) 4, 19. 24.

bilden, wie wir sie bei Paulus sehen. Das griechische κύριος, das alttestamentliche Gottesbezeichnung in der Anwendung auf Jesus in sich birgt, wird die Darstellung solcher Zusammenschau. Damit wird vollends deutlich, wie diese „theozentrische Christusmystik" die „christliche Gottesmystik" des Glaubens ist. Spätere Entwicklung ist in den Anfängen angelegt.[1])

Es konnte nicht anders sein, beim Eindringen in diese werdende „Glaubensmystik" stießen wir auf das Wort, das ihr Wesen bestimmt. Wir haben bei Paulus beobachtet, wie die „geschichtlich" begründete „eschatologische" „Mystik des Glaubens" durch ihre Eigenart dahin drängt, auf das Evangelium, auf das Wort die Blicke zu sammeln. Diese Richtung auf das Wort wird bei allem Erlebnisenthusiasmus schon in der Frömmigkeit der Urgemeinde sichtbar. Im Bericht der Apostelgeschichte hören wir immer wieder von dem „Wort".[2]) Seine Verkündigung, sein Wachstum erscheint als leitender Gesichtspunkt für die Darstellung. Man mag darin den „Pauliner" Lukas erkennen. Aber es wird schwer zu bestreiten sein, daß solche Betonung des Wortes einem geschichtlichen Tatbestand entspricht. Gottes Wort war die Gabe Jesu. Durch das, was geschehen ist, sind die Seinen zu Zeugen berufen. Es ist die Botschaft von Jesus und seiner Auferweckung, die sie auszurichten haben; aber sie ist Gottes Wort, wenn anders sie Gottes Ruf bringt. Das Wort ist den Zeugen gegeben und aufgetragen mit der Offenbarung.[3]) Im Wort kommt zur Aussprache und klärenden Entfaltung, was die Ostergewißheit in sich trägt: der Sinn, den all dies Geschehen von Gott aus hat. Ihn haben die Jünger zu bezeugen. Der Geist verleiht ihnen „Autorität" und unterstützt ihr Zeugnis mit

[1]) Wenn man heute vielfach dahin neigt, die „Gottesmystik" an das Ende der neutestamentlichen Entwicklung zu setzen, so ist daran ein anderer Begriff von „Mystik" mit beteiligt, für den das „Erleben" des „göttlichen" Lebensstromes bestimmend ist. Aber man kann sehr fragen — auch bei Johannes —, ob dieser auf den „Hellenismus" eingestellte Begriff überhaupt für das Wesensverständnis neutestamentlicher Glaubensmystik geeignet ist.

[2]) 4, 4. 29. 31; 6, 2. 4. 7; 8, 4. 14 usw.

[3]) Darauf lenkt die gedankentiefe Rede vom evangelium quadraginta dierum (Seeberg a. a. O. 42 ff., Dogmengesch. ² I 60 ff.) die Aufmerksamkeit.

charismatischen Kraftäußerungen.[1]) So sind die Hörer in der Verkündigung von Gottes Taten unter Gottes Wort gestellt. Wirkung ist der Glaube, der dem Gottesruf folgt.

Das Wort ist der Ruf zur Buße. Jesus hatte den Bußruf vom Täufer aufgenommen. Sein Lebensausgang enthüllt, wie berechtigt, wie notwendig er war. So sehen wir in der alten Überlieferung der Apostelgeschichte das Kreuz zunächst als das erschütternde Bußmotiv verkündet.[2]) Der eschatologische Ausblick legt erneut den Ernst der Gerichtsdrohung darauf. Aber dieser Bußruf ist auch jetzt Einladung, Wort der Vergebung. Man beachtet leicht nicht genügend, daß die Botschaft der Vergebung durchaus nicht selbstverständlich war. Die Überzeugung von der Auferweckung und Erhöhung für sich schafft durchaus kein Evangelium. Wenn Gott sich zu dem Verworfenen, Gekreuzigten bekennt, so bedeutet das zunächst für seine Gegner, für sein Volk das Gericht. So hat Jesus seinen Richtern selber seine Erhöhung und sein Kommen als ihr Gericht angekündigt. Aber den Jüngern ist es durch die Offenbarung des Auferstandenen gewiß gemacht: sie haben Vergebung und sollen sie verkünden. So leuchtet gerade durch das Erschütternde, was geschehen, der Sinn, die Wunderbotschaft des Evangeliums: Gott will vergeben. Jetzt ergeht der Ruf von neuem, nachdem Jesus gestorben ist, durch die Zeugen seiner Auferweckung. Der Tatbestand schließt eine Aufgabe für das Sinnen des Glaubens in sich. Der Anstoß, den das Kreuz des Messias bedeutete, nötigte an seinem Teil zur Aufnahme. Aber es lagen auch geheimnistiefe Herrenworte vor, die Richtung gaben.[3]) Der Vergebungsruf ergeht neu, nachdem Jesus, der „Gottesknecht",[4]) gestorben, oder nicht vielmehr „weil er gestorben"? In der Überzeugung, die die Jünger beseelt, ist der tiefere Gedanke angelegt, ja enthalten: durch dies Sterben ist die neue Heilsanbietung ermöglicht. Der Gedanke kann mannigfach entfaltet, erläutert, begründet werden. Wir sehen es am

[1]) 5, 32; 4, 29 f. vgl. R. 15, 18 f.; 2. K. 12, 12.

[2]) 2, 23 f. 36; 3, 14 f.; 4, 10; 5, 30 f. [3]) M. 10, 45; 14, 24 P.

[4]) Das altertümliche" („liturgische"?) παῖς 3, 13. 26; 4, 27. 30 (vgl. 8, 32 f.)!

neutestamentlichen Zeugnis. Schriftbeweis, Schriftgnosis haben ihren Beitrag dazu geliefert. Wir können die Ausbildung des Gedankens in der Urgemeinde nicht verfolgen. Aber Paulus bezeugt es jedenfalls als Gemeindeüberlieferung, „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften".[1]) Es ist auch nicht zu übersehen, wie schon die Verwertung des Kreuzes als Bußmotiv in ihrer Weise den Gedanken in sich birgt: in dem Christus, dessen Kreuz der wirkungskräftige Bußruf ist, kann Gott vergeben. Sein Vergebungswort aber ist Verheißung. Die Verheißung hat die ganze Weite der großen Zukunftserwartung. Aber die Apostelgeschichte gibt gewiß geschichtlichen Tatbestand wieder, indem sie die Verheißung auch auf die Gegenwart bezieht.[2]) Was Gott jetzt schenkt mit dem Geist, in der Christusverbundenheit, ist Inhalt. Bußfertigem Glauben winkt die Erfüllung. Die Entfaltung des „mystischen" Bewußtseins ist ein großes Zeugnis solcher Erfüllung.

Das Verständnis des Evangeliums, wie es sich so von der Begründung der Gemeinde her ergibt, findet lehrreiche Darstellung im ersten Evangelium. Es ist bedeutsam, wie uns hier gerade — bei kräftiger Betonung des eschatologischen Zieles, sonderlich des Gerichts — neben den Herrenworten über die Kirche auch „mystische" Worte als Sondergut begegnen. Das Gericht steht mit der Anklage wider Israel, bei aller Zukünftigkeit, schon als Gegenwartsentscheidung über dem Leben des ungläubigen Gottesvolkes.[3]) So muß sich der Blick, da die Verheißung, getragen von der wunderbaren Weisfagungserfüllung in der Geschichte Jesu, nicht hinfallen kann, auf die „Gemeinde" als das Gottesvolk der Gegenwart[4]) richten. Ihr gilt der ganze Ernst

---

[1]) 1. K. 15, 3. L. 24, 26. 46? Apg. 8, 32 ff.

[2]) Apg. 1, 4; 2, 33; L. 24, 29. Schlatter 16: „— da sie vom erschienenen Christus sprachen, sagten sie, die alles gewährende Gnade sei Gegenwart geworden. Gottes Gegenwart wird aber wirksam . . . durch seinen Geist."

[3]) Vgl. 3, 7 (P); 5, 20; 7, 19; 8, 12 (P); 11, 20 ff. (P); 13, 13 ff. (P); 15, 13; 21, 43; 22. 5 ff.; 23 (P); 27, 24 f.

[4]) F. Kattenbusch, Harnack-Festgabe, 143 ff.; K. L. Schmidt, Deißmann-Festgabe, 268 ff.; G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im N. T., 1929, S. 201 ff.

der Gottesforderung, durch die die Gerechtigkeit von Pharisäern und Schriftgelehrten gerichtet ist.[1]) Sie hat aber auch die große Verheißung. Wir können uns nicht wundern, wenn die Hoffnung noch mit „jüdischen" Erwartungen verwachsen erscheint[2].) Um so wichtiger wird die „mystische" Verheißung, die die Kirche für die Gegenwart empfängt. Der Auferweckte will den Seinen nahe sein, in der Mitte der auf seinen Namen betend Versammelten, bis zur Vollendung des Aons.[3]) Es ist deutlich, daß der Glaube an den Auferweckten eine „mystische" Gewißheit in sich birgt. Die Tore der andern Welt sind nicht mehr verschlossen. Spricht davon nicht auch der rätselvolle Sonderbericht des Matthäus von den Auferweckten, die nach Jesu Auferweckung erschienen seien?[4])

Freilich, die Jünger bleiben in dieser Welt. So haben sie nur eine „mystische" Verbundenheit mit dem Herrn. Und sie nur in der Nachfolge des Gekreuzigten, wie sie der zweite Evangelist mit seinem Bild des Kreuzeswegs Jesu so ernst einschärft! Aber das selige Geheimnis der Gegenwart kann jetzt auch an der Geschichte aufstrahlen, die Anfang, Durchbruch, Verheißung ist. Wir beobachten es beim dritten Evangelisten: an dem „enthusiastischen" Zug, wie er in der Betonung der jubelnden, Gott preisenden Freude[5]) und der hohen Schätzung des Geistes sich zeigt,[6]) an dem „gnostischen" Hervortreten von Engeln und Geisterwelt,[7]) nicht zuletzt aber, ja zutiefst an der Wertung des Gebets.[8]) Der Widerschein ist mannig-

[1]) 5, 14—20! [2]) 19, 28; aber s. L. 22, 30; 1, 32 f.; Apg. 1, 6.

[3]) 18, 20; 28, 20.

[4]) 27, 51—53. Für die Deutung vgl. auch Schlatter 785: „Die Ostertage wurden vermutlich nicht erst nachträglich, sondern vom Jüngerkreis selbst als das Wahrzeichen des kommenden Gottestages, als der Beginn der großen Auferstehung erlebt."

[5]) 1, 14. 47; 2, 10; 10, 17. 21; 15, 32; 24, 41. Preis Gottes 5, 25 f.; 7, 16; 10, 21 usw.

[6]) 4, 14. 18; 10, 21; 11, 13; 24, 49; 1, 41. 67; 2, 25 ff.

[7]) Engel: Kap. 1. 2; 9, 26 (P); 12, 8 f.; 15, 10; 24, 4 (P). Weiter vgl. 24, 37 (Geist); 20, 35 f. („die Söhne der Auferstehung"). Satan: 4, 13; 10, 18; 13, 16; 22, 3. 31. (53).

[8]) 3, 21; 5, 16. 33; 6, 12; 9, 18. 28; 11, 1; 18, 1; 21, 36.

faltig; aber in aller Mannigfaltigkeit spiegelt sich eben das Geheimnis der Verbundenheit mit der andern, der kommenden Welt.

Die Evangelien als solche aber stellen vor Augen, wie urchristlicher Glaube seine Zuversicht hat: durch das „Wort". Es ist das Gotteswort, das Jesus selber verkündet, es ist die Gottesbotschaft, die sein Lebensausgang und in seinem Licht das ganze Leben in sich trägt. Mag hier, wie bei Matthäus mehr der richtende, fordernde Anspruch und dort, wie bei Lukas mehr das Wunder der sündersuchenden Liebe hervortreten,[1]) das Wort erscheint verkörpert in Jesus, dem Geschichtlichen, dem Gekreuzigten, dem Auferweckten. Der zweite Evangelist kann sich unter Zurückstellung der Worte, mit einer gewissen Einseitigkeit einstellen auf das Bild des machtvollen Gottessohnes, der der Gekreuzigte wird „für die vielen". So hält er die Fühlung mit der paulinischen Christusbotschaft, so wird er andrerseits ein Vorläufer des vierten Evangelisten.[2]) Wir können jetzt auch die besondere Sendung dieses einzigartigen Zeugen und Erben des Urchristentums würdigen.

[1]) 7, 37 f.; 15! Die Widerspiegelung ist die Demut (18, 9; 19, 7 ff.; 23, 39 ff.!) und die barmherzige Liebe (6, 36!).

[2]) Vgl. Schlatter II 413.

Fünftes Kapitel.

Ausblick auf das johanneische Zeugnis. Die Besinnung auf den tragenden Grund der eschatologischen Mystik. Die Geschichtsmystik des Ewigkeitsglaubens.

Es ist ein Wagnis, auch noch das johanneische Christentum in die Erörterung hineinzuziehen. Es kann und soll auch nur in der Überschau eines Ausblicks geschehen. Kann er der Verwickeltheit des geschichtlichen Problems genüge tun?! Ich wage den Ausblick. Denn mich dünkt, daß der Gesichtspunkt, der uns leitet, auch am johanneischen Problem sich erprobt, indem er die Eigenart des johanneischen Christentums gerade aus dem Zusammenhang mit der urchristlichen Frömmigkeit als „eschatologischer Mystik" verständlich zu machen hilft.

Es scheint, als ob wir vor oder in einer Wende der „kritischen" Betrachtung des Johannes ständen.[1]) Das Evangelium, das lange Zeit vielfach fast im Hellenismus unterzutauchen schien, wird der semitischen Heimat des Urchristentums wieder nähergerückt.[2]) Dämmernd tauchen gerade aus neuer religionsgeschicht-

[1]) R. Bultmann, Z. f. ntl. W. 1925, S. 100 ff. („man muß damit rechnen, daß das johanneische Christentum einen älteren Typus darstellt als das synoptische", S. 144).

[2]) S. bes. W. Bauer in der Neubearbeitung seiner Auslegung im „Handbuch" und Theol. Rundschau, 1929, S. 147; weiter H. Windisch, Z. f. syst. Theol., 1927, S. 34 („Milieu der syrisch-hellenistischen Gemeinden"); E. Lohmeyer, Kyrios Jesus, S. 76; E. v. Dobschütz, Der Apostel Paulus I 63. Andrerseits Fr. Büchsel und K. Bornhäuser, Beitr. z. Förd. christl. Theol. 2. Reihe, XV, XVI und bes. Schlatter, Beitr. VI, 4 und „Der Glaube", 595 ff. über die jüdische „Heimat"; auch C. F. Burney, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, 1922.

licher Beleuchtung die Verbindungslinien mit den Anfängen auf. Die frühere Betrachtung ist freilich nicht um ihre Wahrheit zu bringen. Johannes dient der „hellenischen" Gemeinde, und er nimmt Aufgaben auf, die durch die Arbeit des Paulus brennend waren. Aber darum ist er noch nicht „hellenisch". Die Aufgabe, aus der sein Evangelium helles Licht empfängt, ist in der urchristlichen Frömmigkeit enthalten, und sie ist nur zu lösen mit dem Erbe der Urgemeinde, das kontemplativer Versenkung seine Tiefe erschließt. Das kommt zur anschaulichen Darstellung, indem sich uns von den Anfängen her der Ausblick auf Johannes und sein Werk auftut.

Man ist gewohnt, das Johannesevangelium vom eschatologischen Urchristentum stark abzuheben. Es habe das Christentum vergeistigt, verinnerlicht und so verdiesseitigt.[1]) Die „Mystik" löse die Eschatologie ab. Aber diese Anschauung ist vor einseitiger Wendung und falscher Wertung nur geschützt, wenn man sieht, wie Johannes mit der „Geschichtsmystik des Ewigkeitsglaubens" der „eschatologischen Mystik" des Urchristentums die Besinnung auf ihren Grund bietet. Eschatologische Frömmigkeit kann im Ausschauen das Bewußtsein der Verbundenheit mit dem kommenden, mit dem erhöhten Herrn pflegen, weil sie diesen Herrn kennt aus dem geschichtlichen Evangelium. Aber dies geschichtliche Evangelium kann den Glauben tragen, weil der Glaube in dem „geschichtlichen" Herrn Gottes Handeln ergreift, weil die Verbundenheit mit ihm für den Glauben Verbundenheit mit Gott ist. Damit ist auf das Geheimnis seiner Erscheinung, seines Wesens der Blick gerichtet. Johannes läßt es aufleuchten am „geschichtlichen" Bild.

Man kann gewiß sagen, daß damit eine Verlegung des Schwerpunktes gegeben ist, auch über die bei Paulus schon zu beobachtende Verschiebung hinaus. Die „Geschichtsmystik des Ewigkeitsglaubens" erscheint als eine eigenartige neue Größe. Man hat den Versuch machen können, sie zu „enteschatologisieren"! Aber die „eschatologische Mystik" ist uns bisher schon in

[1]) Vgl. Heitmüller o. S. 3, A. 3; Bousset 214.

einer Mannigfaltigkeit von Ausprägungen und Schattierungen begegnet. Sie bildet den Hintergrund auch für Johannes. Seine Frömmigkeit, sein Zeugnis tritt von diesem Hintergrund hervor, um mit der nicht wegzustreitenden eschatologischen Wendung wieder darin zurückzutreten. Gerade von gemeinsamer urchristlicher Grundeinstellung ergibt sich eine Würdigung der Eigenart.[1])

Auch durch das Johannesevangelium scheint ein „apokalyptisches" Weltbild. Das „Jenseits" wird räumlich vorgestellt. Der Gegensatz von oben und unten erscheint grundlegend. Christus ist „von oben", er kommt „von oben", „aus dem Himmel" „hinein in die Welt", er ist „das Brot, das vom Himmel herabkommt" oder „kam".[2]) Es ist das Geheimnis seines Lebens, daß er im Himmel, im Schoß des Vaters war oder ist.[3]) Da er „in der Welt" ist, steigen die Engel Gottes herauf und herab.[4]) Er muß wieder „erhöhet" werden „von der Erde",[5]) er „steigt" wieder „auf" dahin, da er zuvor war,[6]) und wird „wiederkommend" die Seinen dahin nehmen, wo er ist.[7]) Das unten, das dem oben entgegensteht, „diese Welt", „die Welt", ist für den Glauben des Johannes eine sehr ernsthafte, eine furchtbare Wirklichkeit als Bereich von Sünde, Tod und Fürst dieser Welt.[8]) Kein Zweifel, daß das oben ihm eine Wirklichkeit, die bleibende, die letzlich siegende Wirklichkeit bedeutet.

Um so bemerkenswerter aber ist der Verzicht auf alle Ausmalung; die Phantasie empfängt keine Anregung, keinen Freibrief. In den Abschiedsreden hören wir einmal von den vielen Bleibstätten in des Vaters Hause. Man muß neben diese schlichte einfache Zusicherung das Gesicht des Henoch[9]) von den „Wohnungen der Gerechten und den Lagerstätten der Heiligen"

---

[1]) Vgl. auch Lohmeyer, RGG.[2] I 406.

[2]) 8, 23 — 3, 31. 13; 6, 42. 38 — 1, 9; 3, 19; 6, 14; 11, 27; 16, 28 — 6, 31 ff. 41. 50 f.

[3]) 3, 13; 1, 18. [4]) 17, 11. 13 — 1, 51. [5]) 12, 32; (8, 28; 3, 14).

[6]) 6, 62; (3, 13). [7]) 14,3; 17, 24; 12, 26. [8]) 8, 23 f.; 12, 31 f.

[9]) Hen. 39, 4 ff.; 41,2; vgl. Slav. Hen. 61, 2, auch Hermas o. S. 43. Auch an „gnostische" Himmelsreise oder kosmische und theogonische „Schau" in Mysterienfrömmigkeit (vgl. Reitzenstein, Poimandres 1904, S. 328 ff.) ist zu denken.

oder vollends die mandäische Literatur[1]) mit ihren Lichtwelten, Skinas, Wachthäusern, himmlischen Jordanen und den ungezählten Myriaden von „Uthras“[2]) halten, um darüber ganz klar zu sein, was für das Evangelium kennzeichnend ist. Eindrücklicher noch muß das naheliegende Gegenbild der Apokalypse wirken.[3]) Im ersten Brief kann die räumliche Vorstellung der Transzendenz ganz beiseite bleiben. Im Evangelium begegnet uns immer wieder eine sehr vielsagende Unbestimmtheit des Ausdrucks. Jesus spricht geheimnisvoll bloß von seinem „woher“ und „wohin“.[4]) Es ist den Juden unbekannt und unzugänglich.[5]) Aber auch den Seinen, die einmal dahin kommen sollen, bleibt dies „wohin“ jetzt unerreichbar,[6]) in das Geheimnis eingehüllt.

Neben die räumliche tritt die zeitliche Transzendenzanschauung. Der Prolog des Evangeliums erhebt das gläubige Sinnen in die Ewigkeit, zu dem anfänglichen Sein des Logos bei Gott, damit es recht würdige, was Gott in der Zeit geschenkt hat; das gleiche tut, ob auch nur mit kurzem andeutendem Wort, der Eingang des ersten Briefes.[7]) „Ewiges Leben“, johanneischer Lieblingsausdruck, ist Stichwort für die Heilsverkündigung, immer wiederkehrend,[8]) und teilt auch dem einfachen Ausdruck „das Leben“ seinen Klang mit.[9]) *Αἰών* verwertet das Evangelium (wie die Briefe) bloß singularisch in der Formel *εἰς τὸν αἰῶνα* für den Ewigkeits-

---

[1]) Sie wird heute bekanntlich für die Erklärung und Erläuterung des Johannes empfohlen: W. Bauer[2] und R. Bultmann, Z. f. ntl. W. 1925, S. 100 ff., auch J. Behm, Die mandäische Religion und das Christentum, 1927, S. 28 ff.

[2]) S. bes. Ginza, Der Schatz oder das große Buch der Mandäer, von Mark Lidzbarski, 1925. Nach Wetter, Z. nt. W., 1918, S. 49 ff. ist „woher“, „wohin“ „gnostische“ Formel.

[3]) Auch der „gnostische“ Paulus ist zu vergleichen. Er muß sich mit der Geisterwelt auseinandersetzen, die Johannes beiseite läßt. Im übrigen ist die tiefe Übereinstimmung darin sichtbar, daß auch Paulus das Leben in der Vollendung nicht ausmalt (vgl. auch Bultmann, Th. Bl. 1926, Sp. 14).

[4]) 7, 28; 8, 14; (18, 36; 19, 9) — 8, 14; 14, 4. Vgl. weiter A. 5, 6 u. S. 172.

[5]) 7, (28). 34 ff.; 8, 21 f. [6]) 13, 33. 36.

[7]) Es ist lehrreich, wie hier die mandäische Entsprechung versagt („geschaffen“ vor den Uthras, s. Bultmann 105). Vgl. auch I 2, 13 f.: *τὸν ἀπ' ἀρχῆς.*

[8]) 3, 15 f. 36; 4, 14 usw. (17×+6× 1. Joh.! Paulus 5×, Past. 4×).

[9]) 1, 4; 3. 36; 5, 24. 26 usw. (20×+4 bezw. 5× 1. Joh.!)

ausblick des Lebens,[1]) mit sehr lehrreicher Vermeidung der Bedeutung „Welt“[2]) oder „Zeitlauf“[3]) wie der „apokalyptischen“ Formel von diesem und dem kommenden Aon,[4]) aber auch des pluralischen *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*.[5]) Der Ewigkeitsgedanke verwächst dem Mystiker mit seiner Gewißheit des Lebens in Gott und aus Gott. Aber — er liefert keinen Ersatz für die entschwindende Greifbarkeit und Farbigkeit des Jenseits. Die Gnosis bleibt abgewehrt. Gerade für den Ewigkeitsausblick bringt der erste Brief in Erinnerung: „es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“.[6])

Auch hier die Bescheidung vor dem Geheimnis! Aber die Bescheidung bedroht durchaus nicht die Gewißheit, die über diese Welt sich erhebt. Warum nicht? Weil der Blick klar und geschlossen auf Gott gerichtet ist. Die ganze Jenseitsbetrachtung wird entschlossen gesammelt im Gottesgedanken. Es ist schon an den Formeln bedeutsam zu beobachten. Jesus weiß von seiner Stunde, „daß er hinübergehen

---

[1]) 6, 51. 58; 8, 51 f. usw. (11 bezw. 12× Evgl., 2× Br.) Vgl. *ἐκ τοῦ* — 9, 12. Die Formel ist auch sonst nicht selten; vielfach (bes. Hebr.) mit atlicher Grundlage. „le'olam“ ist auch rabbinisch, vgl. Schlatter, Matth. S. 139. Für den griechischen Begriff Aion s. C. Lackeit, Königsb. Diss. 1916 (S. 32 seit Plato philosophisch = Ewigkeit).

[2]) Hebr. 1, 2; 11, 3; 1. Clem. 35, 3; (55, 6; 61, 2).

[3]) Vgl. E. 2, 7; 1. Kor. 10, 11 (*τέλη τῶν* —), auch *πρὸ* oder *ἀπὸ τῶν* — 1. K. 2, 7; E. 3, 9; K. 1, 26 und das *εἰς τοὺς* — u. A. 5, andrerseits die „Vollendung des Weltlaufs“ Matth. 13, 39 f. u. ö., wie Matth. 13, 22 Aion = Zeitlichkeit.

[4]) Vgl. Matth. 12, 32; Mark. 10, 30; L. 18, 30; (16, 8); 20, 34 f.; E. 1, 21. Paulus braucht öfter das einseitige „dieser Aon“ R. 12, 2; 1. K. 1, 20 ö.; vgl. G. 1, 4. Lehrreich ist, daß Joh. (3×) *ἄρχων τοῦ κόσμου*, Ignatius *τοῦ αἰῶνος τούτου* sagt E. 17, 1; 19, 1 ö. (6×). Es erhält sich natürlich auch der eschatologische Begriff des zukünftigen Aon: Hebr. 6, 5 (o. S. 23), weiter noch Hermas S. 4, 2. 8; V. IV, 3, 5; Barn. 10, 11 (der heilige Aon!) 2. Clem. 19, 4 (der leidlose). Aber es muß zu denken geben, wie wenig eigentlich der Wortbegriff im N. T. verwandt wird.

[5]) In den Doxologien Gal. 1, 5; Ph. 4, 20 usw., besonders in der Apok. — nicht bloß in der Doxologie — ebenso im 1. Clemens. Zuweilen auch das einfache *εἰς τοὺς αἰῶνας*, wie R. 1, 25; 9, 5; 11, 36; Hebr. 13, 8, öfter in der Didache.

[6]) 3, 2.

soll aus dieser Welt — zum Vater".[1]) Daß er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, das heißt: niemand kommt „zum Vater" denn durch ihn.[2]) Das geheimnisvolle „woher", „wohin" wird aufgenommen mit dem einfachen: „aus Gott", „von Gott", „aus und von dem Vater" und „zum Vater", „zu dem, der mich gesandt hat".[3]) Damit ist dem Glauben gesagt, was ihm not ist. Nun werden freilich von Johannes für den Gottesgedanken auch bestimmte Wesensbegriffe verwandt, die eine gewisse Anschauung in sich tragen. Man stellt eine Verwandtschaft mit griechischem Denken fest, das das Wesen der Gottheit zu erfassen sich bemüht.[4]) Man bemerkt auch das Hervortreten von Stichworten orientalisch-hellenistischer Theosophie wie Licht und Leben. Johannes vollzieht die Wesensdeutung: Gott ist Geist.[5]) Er betont, daß Gott Licht ist,[6]) und daß er als der Lebendige Leben in sich hat.[7]) Und wenn er vom Logos spricht, der im Anfang „bei Gott" war und „Gott" war,[8]) so vermittelt er damit einen Eindruck von Gottes Wesen, das geistig-persönhaft ist. Die Wesensbegriffe erwecken auch die Vorstellung des Bereichs, der Sphäre des göttlichen Seins. Bestätigung ist die Formel „im Licht".[9]) Aber auch hier bewährt sich, daß der Phantasie kein Spielraum, dem Denken kein Antrieb zur Spekulation gegeben wird. Es werden keine Blicke getan in eine ewige Welt der Ideen, der Urbilder, der Werte oder auch der „Kräfte" und Lichtwesen. Und es ist höchst bedeutsam: wenn man die Begriffe „Licht" und „Leben", aber auch „Geist" und „Logos" inhaltlich näher bestimmen will, so sieht man sich unweigerlich hingeführt zu der Anschauung von Christus und dem Heil, das er bringt.[10])

---

[1]) 13, 1. [2]) 14, 6.

[3]) 8, 42 — 7, 29; 13, 3; 16, 27. 30 — 16, 28; 17, 8 — 13, 3 (zu Gott); 14, 13; 16, 10. 17. 28; 17, 11. 13 — 7, 33; 16, 5.

[4]) Vgl. Weinel 456. [5]) 4, 24. [6]) I 1, 5.

[7]) 5, 26; 6, 57 (I 5, 20). Vgl. auch Apok. 4, 9 f.; 7, 2; 10, 6; 15, 7 der „lebendige Gott". [8]) 1, 1. [9]) I 1, 7; 2, 9 f.

[10]) Auch für den Wahrheitsgedanken wird gelten, daß er von daher seine Selbständigkeit in mannigfaltigem atlichem und „hellenischem" (vgl. Cremer-Kögel) Zusammenhang bekommt. Ebenso für den Ewigkeitsgedanken.

Vollends empfängt daher die eigentlich christliche Bekenntnisformel des Johannes, daß Gott Liebe ist,[1]) Inhalt und Gewißheit. An dieser Beobachtung aber wird deutlich, wohin die ganze Einstellung drängt.

Diese Sammlung der ganzen Jenseitsanschauung im Gottesgedanken, die aller gnostisch-apokalyptischen Phantasie entschlossen den Abschied gibt, ist dadurch ermöglicht, daß der Glaube des Johannes gewiß ist, im „Sohne" den „Vater" zu „sehen", zu „haben".[2]) Deshalb hat das Evangelium das eine Anliegen, „daß ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr glaubend Leben habt in seinem Namen".[3]) Gerade im Rahmen der apokalyptischen Weltanschauung wird das verständlich. Christus tritt an die Stelle aller Himmels- und aller Gottesspekulation. Warum? Es ist in keiner Weise Zeugnis einer immanent-geschichtlichen Einstellung. Eben der Glaube, der dem „Oben", der „Gott", der dem „Jenseits" zugewandt ist, er bindet sich an den Eingeborenen, der den Vater verkündet.

Wir wissen, daß Johannes gegen „gnostische" Auflösung des Christusbekenntnisses streitet. Wir wissen jetzt auch, daß Gnosis und Apokalyptik einen Zusammenhang haben. Der „gnostische" Christus ist der himmlische, der nicht „im Fleisch gekommen ist".[4]) Johannes zeugt von dem, „was wir gehört, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir schauten und unsere Hände betasteten"; er bekennt: „das Wort ward Fleisch".[5]) Darum aber muß er auch wider Juden und Johannesjünger, die nicht sehen wollen, dafür kämpfen, daß dieser Jesus, den er „bekennt",[6]) der „Eingeborene vom Vater", „das Licht der Welt" ist; gerade der Gegensatz der Welt, aller derer, die „von unten" sind, ist ihm Bestätigung.[7]) Was leitet ihn bei dieser paradoxen Einheitsschau von Logos und Fleisch? Etwa das „griechische" Verlangen, die Vergottung der menschlichen

[1]) I 4, 8 (16. 7); vgl. Ev. 3, 16; 17, 23 ff., auch die „Gnade" 1, 17.
[2]) 12, 45; 14, 9 — I 2, 23; II 9. [3]) 20, 31. [4]) I 4, 2; II 7.
[5]) I 1, 1 — 1, 14. [6]) I 4, 2 f.; II 7; vgl. 1, 20; 9, 22; 12, 42.
[7]) Vgl. 8, 23 ff. 47.

Natur sicher gestellt zu sehen?? Er versichert sich und seine Leser in der Einheit des Sohnes mit dem Vater, wie „kontemplative" Versenkung sie ihn in ihrer Tiefe schauen läßt, des Glaubensgrundes: „wer mich gesehen, hat den Vater gesehen".[1]) Darum hat sein Evangelium das eine Thema: der Zusammenhang des Sohnes mit dem Vater. So bekommt es diese erhabene „Monotonie" des Zeugnisses.

Die einseitige, sich fast zur Ausschließlichkeit steigernde Hervorkehrung des Selbstzeugnisses hat den Schein der Entleerung bei sich. Wo bleibt der Bußruf, wo die Reichspredigt? Nur Selbstzeugnis — und hat das Selbstzeugnis nicht seinerseits eine abstrakte Leere? Der johanneische Christus scheint „immer nur das eine" zu offenbaren, „daß er als Offenbarer gesandt sei".[2]) Man sucht die Erklärung des Rätsels im orientalischen Mythus, der zugrunde liege. Mir scheint, die Erklärung muß bei Johannes selber gesucht werden und ist bei ihm zu finden.

Die ganze Darlegung der „Offenbarung" des unsichtbaren Gottes im Sohn erscheint sehr formal-abstrakt. Aber es ist schwer zu bestreiten, daß Johannes einen inhaltstiefen Gottesgedanken hat. „Gott ist Liebe" — das lebendig vor Augen zu stellen mit allem, was daraus für Glauben und Leben folgt, ist das eine große Anliegen des ersten Briefes.[3]) Aber auch das Evangelium bietet das Kernwort: „so hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingeborenen Sohn gab".[4]) Kann man sagen, es sei im Evangelium doch ein vereinzelter Klang? Daß der Gedanke, die Glaubensgewißheit auch über dem ganzen Evangelium steht, das ist daran zu erproben, wie von da aus gerade seine Einseitigkeit verständlich wird. Der Glaube verkündet die Liebe Gottes als die große Botschaft. Es kann für den, der die Welt und ihre Unempfänglichkeit und ihre Todfeindschaft gegenüber dem Sohn ansieht, wahrlich keine Selbstverständlichkeit sein, daß Gott diese Welt nicht richten, daß er sie retten will und den Sohn sendet als „Retter". Das kann und soll der Glaube nie

[1]) 14, 9; 12, 45. [2]) Bultmann S. 102.
[3]) 3, 1; 4, 7 ff.! Th. Häring, Die Johannesbriefe, 1927. [4]) 3, 16.

vergessen: er hat uns geliebt und den Sohn gesandt, als Sühnung für unsere Sünden.[1]) Aber was gibt ihm die Anschauung der Liebe? und wodurch ist sie ihm als Tatsache gewiß und verbürgt? Er sieht das Lieben des Sohnes. Das Evangelium zeichnet es, wie es sich vollendet in der Hingabe des Lebens für die Freunde, für die Schafe, die Gotteskinder aus aller Welt, für die Rettung der Welt,[2]) wie es der in der Vollendung ganz hell aufstrahlende Grundzug dieses ganzen Lebens[3]) ist. Und es sagt auch, daß dies Lieben Erfüllung väterlichen Gebotes[4]) und daß es ein Weitergeben der Liebe des Vaters ist.[5]) Der große Erweis der Liebe Gottes für den Glauben ist die Tatsache, daß er den Sohn gegeben, gesandt hat. So aber ruht seine ganze Gewißheit darauf, daß Jesus „der Sohn", daß er „aus Gott" ist. Und darum hat das Evangelium das eine entscheidende Thema: Jesu, des Sohnes Zusammenhang mit Gott. Das Thema muß rätselhaft, ja schier sinnlos werden, losgelöst von der Grundgewißheit der Liebe Gottes, die den Sohn sendet; von ihr bekommt es seine Sinnerfüllung.

Auf dies eine Thema, das wird Bestätigung der Ableitung, führt den Johannes auch der Bußruf, die Verkündigung des fordernd-richtenden Gotteswillens. Fehlt er wirklich? Johannes hat für seinen Anspruch ein unbedingtes Ja! Das Evangelium des Glaubens kann fast befremdlich stark das Gebot, die ἐντολή, betonen;[6]) der erste Brief schließt sich an.[7]) Als entscheidender positiver Inhalt leuchtet in den Abschiedsreden wie im Brief die Liebesregel auf.[8]) Sie hat zur Kehrseite die Forderung der Reinigung, der Scheidung von der Sünde, von der Welt und ihrem Wesen und Treiben. Der erste Brief zeigt, welcher Ernst in diese Forderung des Bußrufes gelegt wird.[9]) Das Evangelium seinerseits kann im ganzen wie ein Gericht über alles „nicht wollen", über innerste Unwahrheit des Gottesdienstes, über Ehrsucht, Machtwille

---

[1]) 3, 17; 12, 47 — I 4, 10. 19.
[2]) 15, 13; 10. 15; 11, 52; 3, 16 f.; I 3, 16. [3]) 13, 1.
[4]) 10, 18; 15, 10. [5]) 15, 9 f. [6]) 13, 34; 14, 15. 21; 15, 10. 12.
[7]) I 2, 3 f. 7 f. usw. (13× II 4×).
[8]) 13, 34; 15, 12; I 2, 7 f.; II 5. [9]) I 2, 15 ff.; 3, 3 ff.

und richterliche Selbstherrlichkeit bei den Oberen und undurchbrechbaren Bann der Sinnlichkeit beim Volke — d. i. wie ein Bußruf wirken.[1]) Man kann allerdings in der Fassung der Liebe als Bruderliebe wie im Kampf wider die Freundschaft der Welt[2]) die Lage der christlichen Bruderschaft in der Welt beobachten. Man bemerkt auch die kontemplative Art des Johannes: das unbedingte Ja! gilt dem „Gehalt" des Bußrufes, wie ihn kontemplative Erfassung für die Gegenwart lebendig machen will. Vor allem aber ist zu beachten, daß Johannes seine Aufgabe nicht so sehr in inhaltlicher Entfaltung der Forderung findet als in der Einschärfung. So erschließt sich das volle Verständnis. Wie schärft Johannes ein? Indem er zum Bewußtsein bringt: es kann nicht anders sein, ein Jünger Jesu, ein Glaubender muß lieben, wie er sich heiligen muß;[3]) er wäre sonst nicht Jünger, nicht Glaubender. Und wie bringt er das zum Bewußtsein? Indem er das Vorbild Jesu, sein Lieben vor Augen stellt, das dadurch seine ganze überwindende und bindende Gewalt bekommt, daß er der Eine ist, ihr Meister und Herr.[4]) Oder indem er die Liebe Gottes vergegenwärtigt, die in der Sendung des Sohnes ihren überwältigenden Taterweis gab und dadurch eben den Menschen ganz in Anspruch nimmt.[5]) Ob so, ob so, beidemal ist unverkennbar, welche Bedeutung für die Einschärfung die Glaubensgewißheit hat, die dem Evangelium mit dem beherrschenden Thema seine Monotonie gibt. Auch die Wiedergabe des Bußrufes wird so zur Erklärung der Einseitigkeit.

2.

Der Glaube des Johannes ist in aller Entschlossenheit dem „einen wahrhaftigen Gott" zugewandt, der „die Liebe" ist, dem „Vater", dessen Erkenntnis „ewiges Leben" ist. Aber eben darum ist er Christusglaube.[6]) „Gott hat niemand jemals gesehen; ein Eingeborener, aus Gottes Wesen, der im Schoß des Vaters ist, der hat ihn kundgemacht."[7]) Er ist „aus Gott", „von

[1]) Kräftige Herausarbeitung bei Schlatter II 114 ff.
[2]) I 2, 7 f. — 15 ff. [3]) I 3, 3 ff.! [4]) 13, 12 ff.; 15, 15 f.
[5]) I 4, 7 ff. [6]) 17, 3; vgl. I 4, 16. [7]) 1, 18.

Gott".[1]) Gott hat ihn „gesandt".[2]) Er „kennt" Gott;[3]) er hat „gesehen" und „gehört",[4]) ja solch Hören (und Sehen) ist Gegenwartstatsache seines Lebens.[5]) Der Vater hat ihm seinen Namen gegeben und die Worte, die er redet.[6]) Darum kann er den Namen offenbar machen,[7]) darum redet er die Worte Gottes,[8]) weit entfernt, „aus sich" zu reden.[9]) Darum kann er „Zeuge sein", wie ein johanneisches Lieblingswort sagt;[10]) darum darf er sich den Weg, die Wahrheit und das Leben nennen.[11]) Es heißt von ihm nicht bloß, daß der Vater, der ihn gesandt hat, allzeit „mit ihm" ist.[12]) Der Vater ist „in ihm" und er „im Vater";[13]) sie sind „eins".[14]) Gott ist für ihn wirklich „der Vater" und er ist „der Sohn".[15]) So tut er die „Werke Gottes",[16]) redend und handelnd; der „Vater in ihm bleibend", tut seine Werke.[17]) Und so ist er das Licht der Welt.[18]) So wird er, der geschichtliche Mensch, die Offenbarung, an der lebendiger Gottesglaube entsteht. Das Geheimnis dieser Offenbarung ist der Gegenstand der kontemplativen Betrachtung des sinnenden Glaubens.

Mit Recht ist immer wieder betont, daß auch Johannes — trotz allen Goldgrundes — eine menschliche Lebenswirklichkeit zeichne. Sie steht als solche nicht bloß im äußeren Bedürfen vor Augen, sondern vor allem auch in dem Bild der Frömmigkeit, die ganz Gehorsam, Willenshingabe, gewußte und gewollte Abhängigkeit vom Vater,[19]) Befolgen seiner Wei-

---

[1]) 8, 47; 6, 46 u. o. S. 172, A. 3.

[2]) S. bes. 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25! Der Gedanke in verschiedener Fassung über 40× im Evangelium!

[3]) 8, 55; 7, 29. [4]) 3, 11. 32; 8, 26. 38. 40; 15, 15.

[5]) 5, 30; vgl. 8, 47. [6]) 17, 12. 8. [7]) 6. 26. [8]) 3, 34.

[9]) 14, 10; 12, 49.

[10]) 3, 11. 32; (4, 44); 5, 31; (7, 7); 8, 13 f. 18; (13, 21); 18, 37.

[11]) 14, 6. [12]) 8, 29; 16, 32. [13]) 10, 38; 14, 10 f.; 17, 21.

[14]) 10, 30; 17, 22.

[15]) 1, 14. 18; 2, 16; 3, 35 usw. (über 100×) — 1, 34. 49; 3, 16 f. 18. 35 f. usw. (28×). I 1, 2 f.; 2, 22 f. usw. — 1, 3. 7; 2, 22 usw.

[16]) 9, 3 f.; 10, 25. 32. 37 f.; (4, 34; 5, 36). [17]) 14, 10.

[18]) 8, 12; 9, 5; 12, 35 f. 46; 1, 4. 7 ff.; I 2, 8.

[19]) 4, 34; 5, 19. 30: 6, 38; 7, 18; 8, 29.

sung, seines Gebotes ist.[1]) So kann und muß die Vorbildsbetrachtung Raum behalten.[2]) Die Augenzeugen waren „Jünger" und sind es recht eigentlich geworden, indem sie diese „Geschichte" miterlebt haben.[3]) Die menschliche Lebenswirklichkeit spricht zum Betrachter aus einer Geschichte. Aber in dieser Geschichte muß ihr Geheimnis aufleuchten.

Es ist bedeutsam, wie im vierten Evangelium, wohl mit Fortführung eines jüdischen Sprachgebrauchs, im Wort Jesu wie im Bericht des Evangelisten von der „Stunde" Jesu die Rede ist.[4]) Der, von dem der Glaube bekennt, daß er aus Gott, aus der Ewigkeit ist, hat eine Geschichte in der Zeit. Seine Sendung ist eine einmalige „geschichtliche" Tatsache.[5]) Und er durchläuft einen geschichtlichen Weg. Es ist der Gang zum Kreuz, eben damit zur „Erhöhung"[6]) — die Geschichte der Verwerfung dessen, der doch der Weltheiland[7]) ist. In dieser Geschichte wird etwas, geschieht etwas für die Menschheit. Johannes wagt im Prolog das Wort, daß die Gnade und die Wahrheit durch Jesus Christus geworden ist.[8]) So gut wie bei andern Zeugen heftet sich auch bei Johannes besonders an das Sterben Jesu die Gewißheit, daß damit etwas Entscheidendes geschieht: „Jetzt ergeht Gericht über diese Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden."[9]) Gewiß ist auch der Sühnegedanke im Glauben des Johannes nicht zu lösen von dem Tod Jesu.[10]) Aber es ist

---

[1]) 12, 49 f.; 10, 18; 14, 31; 15, 10. [2]) 13, 15; 15, 12 ff.; I 2, 6; 3, 3.

[3]) 13, 35; 15, 8. Freunde 15, 14 f. Sehr beachtlich die Nebeneinanderstellung: „sie nicht aus der Welt" und „entsandt in die Welt" „wie" er 17, 16. 18.

[4]) 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1; (16, 32). Vgl. auch die „Stunde" der neuen Heilszeit 4, 21. 23; 5, 25 und die eschatologische Stunde 5, 28; (16, 2. 25; I 2, 18; Off. 3, 10; 14, 7. 15).

[5]) 3, 16 f.; I 4, 10. 14. [6]) 3, 14; 8, 28; 12, 32. 34.

[7]) 4, 42; vgl. 3, 17; 12, 47; (11, 52).

[8]) 1, 17. Freilich hat schon im alttestamentlichen Denken auch der Wahrheitsgedanke (Festigkeit, Zuverlässigkeit) einen „spezifisch geschichtlichen Charakter" (Bultmann, Untersuchungen zum Johannesevangelium, Z. ntl. W., 1928, S. 113 ff. (S. 121 f.), vgl. Schlatter, Der Glaube 551 ff.). Aber derselbe erfährt in dieser Anwendung doch eine ganz neue Zuspitzung.

[9]) 12, 31. [10]) 1, 29; 11, 51; I 1, 7; 3, 16.

freilich bemerkenswert, wie er an die Sendung Jesu im ganzen oder an seine Person angeschlossen wird.[1])

Diese ganze Geschichte ist in ihrer Einzigartigkeit darauf angelegt, daß an ihr menschliche Geschichte entstehe. Man hat längst bemerkt, daß das vierte Evangelium auch eine Geschichte von Glaube und Unglaube ist. Es gibt Menschen — nicht viele zunächst —, die an diesem geschichtlichen Jesus ihre Stunde erlebten,[2]) mit ihm seiner Stunde entgegengingen und darum jetzt deren Bedeutung künden können. Und es gibt Menschen — sehr viele —, die das Licht nicht aufnahmen in der Zeit, da es unter ihnen war, ja in eitler Selbstverschließung „blind" wurden, als sie zum Sehen aufgerufen waren.[3]) Der Prolog stellt die Doppelwirkung gleich scharf heraus. Sie geht fort, ständig. An ihr wird kund, was es um diese einzigartige Geschichte ist.

Sie ist, was sie ist, indem sie mündet in die Ewigkeit, in in der sie ihren Grund hat, als Geschichte des Eingeborenen, in dem das Wort Fleisch geworden. Die Stunde Jesu ist die Stunde der Erhöhung „von der Erde" zu der himmlischen Wirksamkeit, in der er „alle zu sich zieht", als der, der von sich sagen durfte: „ich bin".[4]) Der Bericht der Auferweckung hält zwar sehr kräftig fest, daß der Auferweckte der ist, mit dem die Jünger gewandelt sind. Aber er leitet doch eben zu dem Ausblick. Die Abschiedsreden haben zuvor eine reiche Entfaltung dieses Ausblicks geboten, indem sie von der mannigfachen Selbstbezeugung des durch den Tod Hindurchgegangenen und seiner Verbundenheit mit den Seinen handeln. Dem neuen Sein bei Gott aber entspricht das uranfängliche. Der Ausblick ist nicht zu lösen von dem Rückblick, wie ihn klare Präexistenzaussagen darbieten.[5]) Das Selbstzeugnis des johanneischen Christus enthüllt ein geheimnistiefes Ewigkeitsbewußtsein. Vom Ausblick wie vom Rückblick fällt das Licht der Ewigkeit auf die geschichtliche Erscheinung. In diesem Licht ist sie zu betrachten. Der Prolog will dazu anregen und

[1]) I 4, 10; 2, 2. [2]) 1, 35 ff. (39!); vgl. 4, 41 (vgl. 23. 35!); 4, 53; 9, 38.
[3]) 1, 5. 10 f.; 3, 19 ff.; 9, 39 ff.
[4]) 8, 28; 12, 32. [5]) 1, 1; 6, 62; 8, 58; 16, 28; 17, 5. 24.

helfen. Die Durchführung ist das ganze Evangelium mit seinem Christusbild. In diesem einzigartigen Sohnesverhältnis erscheint die Ewigkeit als der tragende Hintergrund des Lebens.[1]) So kann es für den Glauben seine Ewigkeitsbedeutung gewinnen.

Die Augenzeugen haben mehr, haben etwas anderes geschaut, als die Welt sah und sieht; und der Glaube nimmt auf, was sie bezeugen. Das Leben enthält Hindeutungen, „Zeichen" — so lautet bekanntlich der johanneische Ausdruck für die Wunder Jesu.[2]) In diesem Leben wird etwas sichtbar, kommt etwas zur Erscheinung — das sagt das bei Johannes oft bedeutsam gebrauchte *φανεροῦν*, *φανερωθῆναι*. Die beiden Begriffe sind kennzeichnend für die Anschauung: dies Leben hat etwas Transparentes, eine durchscheinende Tiefe, eine durchleuchtende Herrlichkeit. Die Anschauung beherrscht das Christusbild des Johannes. Dadurch bekommt die Darstellung dies Schillernd-Schwebende, dies Beziehungs- und Deutungsreiche, das der Auslegung soviel Schwierigkeit bereitet. Paradoxe Begriffsverbindungen bieten sich dar, das Rätsel zu meistern. Man findet zugleich Idealismus und Realismus, Betonung der Idee und der Wirklichkeit, der Zeit und der Ewigkeit, der Gottheit wie der Menschheit, Ethik und Mystik[3]) — und empfindet wohl selber dabei, daß solche Begriffe in aller Paradoxie mannigfacher Verbindung der Anschauung doch noch nicht Genüge tun.

Was ist es, was dem Glauben an dieser geschichtlichen Lebenswirklichkeit sichtbar, kund wird? Die Antwort kann nach allem Bisherigen nicht zweifelhaft sein: der Zusammenhang Jesu mit Gott, damit und darin aber Gott selber in seiner Liebe und damit wieder die Ewigkeits-, die Heilsbedeutung dieser Geschichte

---

[1]) So habe ich mit andern (wie Pfleiderer und Kaftan) das johanneische Christusbild als Zusammenschau des „synoptischen Jesus" und des „paulinischen Christus" gewürdigt (Die Vollendung des ntl. Glaubenszeugnisses durch Johannes, 1912, S. 19 f.)

[2]) 2, 11. 23 usw.

[3]) S. etwa H. Holtzmanns Darstellung (z. B. II 420 f. u. ö.). Die „Typologie", die Andeutung und Vorausdarstellung des Geheimnisses aufdeckt (vgl. 3. 6. 9), ist gewissermaßen die Rückspiegelung des offenbaren Geheimnisses.

für die Menschheit. Die Antwort mag abstrakt-dogmatisch erscheinen. Die Anschauung, die der dogmatische Ausdruck zusammenzufassen sucht, spiegelt sich in der mannigfachen Verwertung der beiden Stichworte, die unsere Aufmerksamkeit auf sich zogen. Die Werke als „Zeichen" weisen in ihrer Tatsächlichkeit auf die Einheit Jesu mit Gott,[1]) auf die „Herrlichkeit",[2]) die er hat vom Vater als der Sohn. Sie weisen zugleich — das nennt man wohl den „ideellen" Sinn — auf die Heilandsbedeutung Jesu, daß er, der Brot reicht, das Brot des Lebens, daß er, der blinde Augen öffnet und Tote erweckt, das Licht der Welt und die Auferstehung und das Leben ist.[3]) So dienen die Zeichen dem Kundwerden des Verborgenen. Das Kund-, das Sichtbarwerden wird nicht bloß vom Auferstandenen und Wiederkehrenden gesagt,[4]) auch nicht bloß von der Herrlichkeit, die der Geschichtliche im Zeichen sichtbar macht,[5]) sondern vom Sohn als geschichtlicher Erscheinung im ganzen,[6]) von Jesus als dem Sohn Gottes, der aus Gott ist. Es wird auch vom „Namen" des Vaters gesagt, den der Sohn kundmacht, und von der Liebe Gottes, die in der Sendung des Sohnes sichtbar ward.[7]) Es wird schließlich, in einer gewaltigen Zusammenschau von Gottes schöpferischem Leben, seiner Erscheinung im Sohn, seiner — Auswirkung in der Menschheit, von dem „ewigen Leben" gesagt, „welches war bei dem Vater und ist uns erschienen".[8])

Im ersten Eindruck kann das Licht in der Mannigfaltigkeit der Spiegelung fast zu verfließen scheinen. Aber es ist gesammelt in einer tiefen Intuition. Der unüberbietbare Ausdruck ist das Wort vom Sehen des Sohnes, das Sehen des Vaters ist, zusammengefaßt mit dem nah verbundenen Wort von Jesus als dem Weg, der Wahrheit und dem Leben,[9]) das die Lebensbedeutung solchen Sehens kündet. Daneben aber steht das Grundbekenntnis des Prologs von dem „Fleisch gewordenen

[1]) 5, 20. 36; 9, 3 f.; 10, 25. 37 f.; 14, 10 f.; 15, 24.
[2]) 2, 11; 11, 4. 40; 1, 14. [3]) 6; 9 (5); 11 (25).
[4]) 21, 1. 14 — I 2, 28; 3, 2. Entsprechend von der Zukunft der Glaubenden I 3,2. [5]) 2, 11; vgl. 9, 3; (7, 4). [6]) 1, 31; I 3, 5. 8. [7]) 17, 6; I 4, 9.
[8]) I 1, 2. [9]) 14, 9 (7; 12, 45) — 6.

Logos". Es ist in einem Erklärung und Deutung der geschichtlichen Erscheinung des „Eingeborenen", Erklärung aus dem Verständnis der Bedeutung: daß er das Wort ist, wird kund daran, daß er die Worte Gottes hat und seinen Namen offenbar macht. Das Nebeneinander der Betrachtungen ist bedeutsam. Die „Fleischwerdung" führt zu dem „Schauen"; so scheint das „Schauen" zunächst bestimmend.[1]) Aber das Schauen vermittelt sich seinerseits durch Hören des Zeugnisses.[2]) Der Sohn hat gesehen und gehört; was er gesehen und gehört, wird zum Zeugnis. Seine Jünger haben gehört und gesehen; so wurden sie zu Zeugen. Die, denen sie die Botschaft[3]) bringen, sind zunächst ganz auf das Hören gewiesen.[4]) So ist das Hören durch das Schauen durchaus nicht verdrängt. Wenn das Hören zum „Aufnehmen"[5]) wird, dann kann das Bild aufleuchten, das das Evangelium vormalt. Der „Glaube" ist nicht übersprungen mit dem „Schauen". Diese „statistische" Beobachtung hilft das Verständnis der „Glaubensmystik" sicherzustellen.

3.

Das „transparente" Christusbild mit seiner „mystischen" Innenschau erscheint dazu geschaffen, einen Glauben mit eigener

---

[1]) 1, 14; I 1, 1. Vgl. weiter 1, 32. 34. 50 f.; 2, 23 usw. bis 20, 29. Im Evangelium überwiegt das Sehen in verschiedenem Ausdruck durchaus das Hören (z. B. 4, 42; 5, 24 u. ö.). [2]) Vgl. 12, 45 ff.

[3]) I 1, 2 f. 5; — 15, 20; 17, 20 (Wort); 20, 31; I 1, 4; 2, 1 usw. (Schrift).

[4]) Das macht der erste Brief deutlich, in dem das Hören (2, 7. 24 ö.) als die Sache der Gemeinde erscheint und das „Sehen" oder „Schauen" auf die Zeugen, die Verkündiger beschränkt ist (1, 1—3; 4, 14). Die Beobachtung begünstigt schwerlich die Neigung, das Schauen einfach als „geistiges" zu deuten, bei dem „Augenzeugenschaft", Sinnenvermittlung gleichgültig wäre. Andrerseits darf man sich freilich durch dogmatische Neigung für einen „blinden" Glauben, der bloß „hört", nicht verleiten lassen zu verkennen, daß das Evangelium, indem es das Bild zeichnet, ein Sehen des Glaubens vermitteln will (s. bes. 6, 40; 12, 45 θεωρεῖν, aber doch wohl auch 14, 9). Das „Sehen" der „Zeugen" ist jedenfalls auch ein Sehen des Glaubens im Gegensatz zum Sehen der Juden 6, 36; 15, 24.

[5]) 3, 11. 32 f.; 12, 48; 17, 8; I 5, 9; vgl. 1, 11 f.; 5, 43; 13, 20. Das „Hören" bekommt so selbst den engeren tieferen Sinn: „hinhören" (und folgen), z. B. 5, 25; 10, 16. 27; 18, 37 (ἀκούειν mit Gen.)

„mystischer" Innerlichkeit zu tragen. Wenn bei einem Zeugen des Neuen Testaments, so ist bei Johannes die Verwendung des Begriffs „mystisch" unabweislich.[1]) Seine Frömmigkeit ist brennende Innerlichkeit. Diese Innerlichkeit ist lebendige Bewegung; so spricht sie sich, fast bis zur Ausschließlichkeit, im Zeit-, im Tätigkeitswort aus: glauben, erkennen![2]) Sie drängt auch auf die äußere Tat der Liebe.[3]) Aber an der Tat wird vor allem das innere Handeln sichtbar. Johannes ist gewiß nicht Quietist; aber man muß sein Bild nur neben das seines großen Vorläufers in Kleinasien halten,[4]) um den starken Zug nach innen zu empfinden.[5]) Im Glauben erscheint diese Innerlichkeit als Gesammeltheit; so hat sie das „Monoidëische" der „Mystik", das Kreisende der Kontemplation, die hehre Monotonie des Zeugnisses. Sie ist dem einen Gegenstand zugewandt, der Anschauung des Sohnes, und dringt mit der unmittelbaren Vergegenwärtigung — echt „mystisch" — über alle Mittelglieder wie Kirche, Sakrament oder auch Dogma hinaus — ohne sie aufzulösen. Und diese Gesammeltheit auf den Einen, in dem das Leben erschienen, hat bei sich die „mystische" Gewißheit des Versetztseins in den Bereich des Lebens und des Lichtes,[6]) des Erfaßtseins von Gottes Lebenskräften, vom Geist,[7]) der „Geburt aus Gott"[8]) und damit des „Habens"[9]) des Lebens, „ewigen

---

[1]) Daß „Johannes" der „erste und größte der christlichen Mystiker" sei, liest man bei A. Loisy (Le Quatrième Év. 93) und ebenso bei einem Engländer wie Gardner (o. S. 67, A. 6) 336.

[2]) *πίστις* nur I 5, 4; das Verb im Ev. u. 1. Joh. etwa 100×! *γνῶσις* nie, das Verb oft, mehr oder minder prägnant.

[3]) 15. [4]) Schlatter S. 359.

[5]) Er ermöglicht, den Glauben zu beobachten in seiner inneren Bedingtheit durch das Wirken des Vaters wie durch das praktische Verhältnis zur Wahrheit 6, 44. (65). 45; 3, 21; 18, 37.

[6]) 5, 24; I 3, 14 — 12, 35 f.; I 1, 7; 2, 9 f.

[7]) 3, 5 f.; 6, 63; 7, 39; 20, 22 und u. S. 188, A. 7. I 3, 24; 4, 2 f. 6. 13; (2, 20. 27). [8]) I 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18; vgl. Ev. 1, 13? 3, 3 ff.

[9]) 3, 15 f. 36; 5, 24. 40; 6, 40. 53 f.; (8, 12); 20, 31; I 3, 15; 5, 12 f. Die feine Abtönung bei dem Vater und dem Sohn (5, 26 haben d. L.: „in sich") läßt doch gerade die Bedeutsamkeit der Verwendung des Ausdrucks „haben" empfinden (vgl. auch 6, 53; I 3, 15!)

Lebens".[1]) Diese „mystische" Gewißheit behält Geheimnistiefe; auch hier, an einer „Mystik", die nicht wesentlich Sehnsucht, sondern wirklich Erfüllung[2]) ist, bewährt sich, daß Mystik im Geheimnis lebt. Die Wiedergeburt ist ein Geheimnis, die Zukunft bleibt es.[3]) Und das Christusbild behält seine Tiefe; der Kampf gegen die Gnosis dient auch der Wahrung des Geheimnisses.[4]) Ihr Leben aber hat die Gewißheit in der Innigkeit des persönlichen Verhältnisses, wie sie hindurchtönt durch die neue Formel der Wechselseitigkeit für das „Inneseins": „ihr in mir und ich in euch".[5]) Das Verhältnis ist zunächst ein Christusverhältnis. Aber die „Christusmystik" macht deutlich, daß sie als „Mystik" „Gottesmystik" ist und wird. Nicht bloß der Geistgedanke erweist die „Mystik" als „Gottesmystik"; auch nicht bloß die tragende Glaubensanschauung, die den Satz möglich macht, daß man im Sohn den Vater „hat".[6]) Gerade auch die „mystischen Formeln" stellen den Zusammenhang heraus durch unmittelbare Einbeziehung des Vaters: „du Vater in mir und ich in dir" und so „sie in uns".[7])

Die johanneische Frömmigkeit ist „Mystik", aber — „Geschichtsmystik", darum für alle, denen „Mystik" durch ihren

---

[1]) Leitwort, etwa 50×, annähernd gleich oft mit und ohne das erläuternde „ewig"! Die für die Erklärung so schwierige, nicht selten schwebende Verbindung von (göttlicher) Transzendenz (vgl. 1, 4; 5, 26; I 5, 20) und („geschenkter" 10, 28; 17, 2; I 5, 11) Immanenz, von ewiger Wirklichkeit und geschichtlicher Offenbarung (I 1, 1 ff.; Ev. 11, 25; 14, 6), von „geistiger" (17, 3; 6, 63. 68; „ethisch" I 3, 14 f. s. u.) und „substantieller" (vgl. etwa 6, 39 f. 50 ff.) Fassung, von Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit (3, 36; 5, 29; 11, 25 vgl. u. S. 196) wird verständlich aus der „Glaubensmystik" heraus.

[2]) Hier ist Gegenbild Philo, sofern seine „Mystik" Sehnsucht ist, die sich das Ziel als „Inspirationsmystik" im Bild des ekstatischen Erlebens vergegenwärtigt (vgl. N. k. Z. 1920, S. 234, 258 f.) — aber auch die Erlebnissehnsucht des Ignatius s. u. S. 190 f.

[3]) 3, 8 — I 3, 2. [4]) Vgl. o. S. 173.

[5]) 6, 56; 14, 20; 15, 4 f.; I 3, 24; 4, 11. 15.

[6]) I 2, 23. In 1. Joh. tritt Gott als Objekt des Erkennens stark hervor (2, 3 f.; 4, 6 ff.).

[7]) 17, 21 vgl. 23, auch 26: „ die Liebe, mit der du mich geliebt, in ihnen und ich in ihnen".

Ansatz wesenhaft, grundsätzlich, unbedingt geschichtslos ist, ein Rätsel. Wir sahen, die eschatologische Frömmigkeit konnte eine „mystische" Wende nehmen, weil der Kommende als der Geschichtliche nahegetreten ist. Bei Johannes kann sich noch mehr als bei Paulus der Ausdruck „Geschichtsmystik" aufdrängen, weil (oder sofern) die eschatologische Spannung zurücktritt und an die Stelle der Geschichtstatsachen, die ihrerseits in das Jenseits der Geschichte weisen, das „transparente" Geschichtsbild rückt. Freilich würde man diese „Geschichtsmystik" mißdeuten, wollte man sie beschränken auf die geistige Versenkung in das geschichtliche Personbild.[1]) Sicherlich ist der Christus, „in dessen Namen", auf dessen Anrufung der Vater seine Gaben gibt, mit dem die Jünger sich seiner Verheißung gemäß verbunden wissen,[2]) der Erhöhte, der Lebendige.[3]) Der „metaphysische" Realismus ist auch hier nicht psychologisch aufzulösen. Aber, daß die geistige Versenkung die Aufmerksamkeit ganz auf sich ziehen konnte, das ist eben lehrreich. „Vergegenwärtigung" des Geschichtlichen wird zum Erfassen der gegenwärtigen Wirklichkeit,[4]) vermittelt die Einheit mit dem „Gegenwärtigen". So aber tritt in helles Licht, daß die „Geschichtsmystik" nur zu verstehen ist als „Glaubensmystik".

Man hat neuerdings angezweifelt, ob Johannes wirklich „Mystik" und nicht vielmehr nur Mythos biete.[5]) Das ist ein wohl verständlicher Gegenschlag gegen jene Betrachtung, für die Mystik das „um seiner selbst willen" gelebte „religiöse Erlebnis" bedeutet, das in Bildern sich ergießende Gefühlserlebnis, in dem „man den Strom des ewigen Lebens schon in sich rauschen fühlt".[6]) Es ist sehr lehrreich, wie Weinel, der die Mystik des Johannes so versteht, sich genötigt sieht, neben die Mystik die Glaubensreligion zu stellen.[7]) Das Problem, das sich in solchen

---

[1]) So mit Recht A. Titius, Die ntl. Lehre von der Seligkeit III 74 f. gegen seinen Lehrer B. Weiß (Bibl. Th.[6] 631 f.).

[2]) 14, 13 f. 26; 15, 16; 16, 23 ff. — 14, 18 ff.; 15, 1 ff.; 17, 20 ff.

[3]) Vgl. auch J. Grill, Untersuchungen II 216 ff. [4]) Vgl. Nolloth 252.

[5]) Vgl. W. Bauer[2] 240 und bes. Bultmann, Z. ntl. W. 1925, S. 103.

[6]) Weinel [3]579, 581 f., [4]445, 447 f. Ganz entgegengesetzt Bultmann, Zwischen den Zeiten, 1928. S. 10. [7]) [3]583 ff., [4]450 ff.

Urteilen spiegelt, dürfte schwerlich anders zu lösen sein als durch die Erkenntnis der „Glaubensmystik". Das „mystische" Bewußtsein haftet an der Anschauung dieses einzigartigen Offenbarungsgeschehens; es ist lebendig in und mit der Christusanschauung. So stellt Johannes dies Bild vor Augen, durchdrungen von der Überzeugung: „jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, hat ewiges Leben".[1])

Bestätigung liefert die starke Wertschätzung der im Glauben enthaltenen Erkenntnis.[2]) Die Erkenntnis stellt vor die Offenbarungswirklichkeit und erscheint eben damit als Erschließung des Lebens. Man liebt es wohl am johanneischen Erkennen selber die „mystische" Färbung anzustreichen. Man beleuchtet die johanneische Frömmigkeit mit „gnostischer" Mystik, die Vergottung durch Gottesschau verheißt.[3]) Aber der Vergleich muß gerade die Eigenart sichtbar machen. Die johanneische Mystik bleibt „Glaubensmystik", ihr Erkennen Glaubenserkennen. Die Existenz des Menschen ist durch den Glauben gekennzeichnet.[4]) Der Glaube schwärmt nicht in „gnostischen" Geheimnissen von Seele, Welt und Himmel, sondern ist dem geschichtlichen Jesus, dem Künder des unsichtbaren Gottes zugewandt. Er darf auch nicht die unmittelbare Erkenntnis beanspruchen, wie sie dem Sohn eignet;[5]) wenn ihm auch „Sehen" geschenkt ist, so steht er doch als Glaube dem „Sehen" gegenüber.[6]) Er muß sich im Kampf um Jesus halten an das Wort, an die Wahrheit, wie sie „durch Jesus Christus geworden ist".[7]) Darum wird das Wort als die

---

[1]) 6, 40 vgl. 47; 3, 16; 20, 31.

[2]) 6, 69; 8, 28. 32; 10, 38; 14, 7; 17, 3. 7 f. u. ö. I 2, 13 f.; 3, 16; 4, 6 ff. 16; 5, 20 u. ö. [3]) Bousset 198 ff.

[4]) Das erhebliche Überwiegen des Wortes bringt das statistisch zur Darstellung. Allerdings hat im 1. Joh. „erkennen" den Vorsprung. In der Besinnung auf den Bestand des Christenlebens in der Gemeinde tritt das Erkennen aus dem Glauben hervor. Aber es bleibt Glaubenserkennen. Das läßt gerade auch die Ordnung „erkannt und geglaubt" I 4, 16 (anders Ev. 6, 69!) empfinden.

[5]) Vom Sohn wird nur Erkennen, nicht Glauben ausgesagt!

[6]) 20, 29; 4, 48; vgl. I 3, 2. Vgl. auch Fr. Büchsel a. a. O. S. 79.

[7]) So bekommt die nicht seltene sachliche Bestimmung des Glaubens mit dem Objektsatz: „daß Jesus ist der Christus" usw. (20, 31; 8, 24; 9, 18 usw.)

Vermittlung des Lebens betont.[1]) Im Ergreifen des Wortes ist der Glaube Entscheidung; das Gegenbild derer, die „nicht wollen",[2]) macht es deutlich. In seiner Entscheidung hat er seine Geschlossenheit, wie sie das Perfekt oder auch die sehr häufige absolute Setzung[3]) zur Darstellung bringt. Aber er bleibt dabei doch zugleich ständige Aufgabe für den geschichtlichen, in den Kampf gestellten Menschen; so wird das „Bleiben" „in Christus", in seinem „Wort" eingeschärft.[4])

Mit dem allen aber ist der Glaube die Einübung eines Gottesverhältnisses, von dem aus die gnostische Anschauung sich als völlige Verkehrung darstellen muß. Der Glaube als solcher hält den Abstand; so wird alle Rede von Vergottung eine völlige Unmöglichkeit. Der Gegensatz tritt in seiner ganzen Größe heraus. Statt Verschmelzung das personhafte Verhältnis des Glaubens! Das ist zunächst am Christusglauben anschaulich.[5]) Der Glaube, der in den Jüngern unter dem Eindruck fortgehender

---

Raum. Zur Abschneidung einer intellektualistischen Mißdeutung ist es wichtig, daß die persönliche Bestimmung mit dem Dativ: Gott (5, 24; I 5, 10) oder Christus (4, 21; 5, 38 usw.) glauben, oder mit „an": an den Sohn glauben (3, 16. 18. 36; 2, 11 usw.) stark überwiegt. Aber die Dativverbindung (auch „der Schrift" 2, 22; 5, 47 und dem „Wort" ebd., auch den „Werken" 10, 38 glauben) lenkt ihrerseits auch die Aufmerksamkeit auf den Inhalt; daher die Verbindung mit dem Objektsatz 4, 21; 14, 11. Gleicherweise auch die Verbindung: glauben „an seinen Namen" 1, 12; 2, 23; 3, 18; I 5, 13 oder „an das Zeugnis" (Gottes) I 5, 10.

[1]) S. bes. 5, 24; 6, 63. 68; 8, 31. 51; 15, 3. 7; 17, 8. 14. 17; I 2, 14 ö. Entsprechend der Name 17, 11 f.; 20, 31.

[2]) 5, 40; vgl. 3, 19 f.; 15, 22 ff.

[3]) Vgl. 6, 69; 16, 27 u. ö. — 1, 7; 3, 18 usw.

[4]) 15, 4 ff.; 8, 31; bes. 1. Joh.: 2, 6. 27 f. usw. (11 ×). Daneben tritt das τηρεῖν: die Gebote, das Wort bewahren 14, 15. 21 ö. — 8, 51 f. ö.; I 2, 3 f. ö. — 2, 5; gelegentlich auch in der Offb. wie 12, 17; 3, 8. — Diese „ethische" Auffassung gibt H. H. Wendt, Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum, 1925, Anlaß zu dem Urteil, bei J. liege keine „paulinische" Christusmystik vor (95).

[5]) Zeugnis ist das sehr beliebte πιστ. εἰς —, indem es nicht ein „mystisches" Eingehen, sondern die Hinwendung zum Sohn (3, 16 usw., zu Gott 14, 1) zum Ausdruck bringt.

Erfahrung wird, was er ist,[1]) ist persönliche Gebundenheit an den „Heiligen Gottes", der „Worte ewigen Lebens" hat.[2]) Darum kann der Glaube auch in seinem „mystischen" Erleben keine Auflösung des Jüngerverhältnisses sein, das damit vielmehr erst zur Vollendung kommt[3]). So hat die mystische Formel bei Johannes gerade das Kennzeichen darin, daß sie das Gegenüber, das Wechselverhältnis heraushebt, weit entfernt, es im Zusammenfließen aufzulösen. Ihr Zeugnis aber gilt auch für das Gottesverhältnis.[4]) Die Einschärfung des Dienstes gegenüber dem fordernden Gotteswillen[5]) hält auch hier alle „ästhetische" Verschmelzungsmystik fern und sichert dem Kindschaftsverhältnis[6]) die personhafte Fassung. Besonders bedeutsam ist die Vorstellung vom Geist, der als „der andere Paraklet", als Lehrer und Führer den Jüngern gegenübersteht, weit entfernt, bloß „immanentes" Prinzip zu sein.[7])

Von diesem Verständnis der „Glaubensmystik" aus wird endlich deutlich, daß und wie sie „Liebesmystik" ist. Sie ist es nicht im Sinn schwelgender Gefühlsmystik, als die sich ausströmende Sehnsucht, als das brennende unendliche Verlangen, vielmehr als das bewußte „sich erfassen, sich hineinziehen lassen", das aus der Anschauung des Liebens des Sohnes und der Liebe des Vaters entspringt. „Bleibet in meiner Liebe!" „Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm."[8]) Die Liebe ist das Kennzeichen des Christenlebens als Gottesliebe, die in der Bruderliebe lebendig ist.[9]) Der Mensch kann das Leben aus Gott nicht anders haben als so, daß es in der Liebe sich auswirkt. Aber so hat er das Leben; die Liebe ist eine „metaphysische" Lebenswirklichkeit.[10])

---

[1]) Vgl. 1, 50 f.; 2, 11; 6, 69; 11, 15; 13, 19; 14, 29; 16, 27. 30 f.; 20, 8. 29.

[2]) 6, 67 ff.: das Bekenntnis Begründung der Treuerklärung: „Zu wem sollten wir weggehen?"!

[3]) O. S. 178. [4]) I 3, 24; 4, 13. 15 f.; vgl. 17, 21.

[5]) Vgl. 15, 8. 16; 14, 21 ff. [6]) 1, 12; 11, 52; I 3, 1 f. 10; 5, 2.

[7]) 14, 16 f. 26; 15, 26; 16, 7 ff. [8]) 15, 9; I 4, 16.

[9]) I 4, 20; 5, 1. [10]) Besonders eindrücklich I 3 14.

Eine sehr eindrückliche Veranschaulichung der Eigenart dieser johanneischen „Glaubensmystik" liefert als Gegenbild eine Erscheinung, die auf den ersten Blick als nah verwandt anmuten kann — die Frömmigkeit des Ignatius von Antiochien. Der Mann, der sich immer wieder *Θεοφόρος*, Gott-Träger, nennt,[1]) der nicht bloß von dem „Gottes sein" oder „Christi sein"[2]) und nicht bloß von dem „in Gott",[3]) sondern von einem „Gottes voll sein" sprechen kann,[4]) dem das mystische „in Christus"[5]) offensichtlich eine betonte Wirklichkeit ist, der verzehrt wird von einem glühenden Verlangen nach Gott und seinem Leben und darum nach dem Märtyrertod brennt,[6]) er ist Mystiker. Aber seine Mystik hebt sich ab von der „Glaubensmystik" des Johannes, mit dem man ihn so gern zusammenrückt.

Das Verlangen des Ignatius geht dahin, wie er nicht müde wird zu beteuern, „Gottes teilhaftig zu werden".[7]) „Schön ist es, unterzugehen von der Welt fort zu Gott hin, auf daß ich in ihm den Aufgang habe."[8]) Gott wird wesentlich als Grund und

---

[1]) Eph. inscr. usw. Daß der Name dem Ign. bedeutsam ist, braucht nicht weiter begründet zu werden. Bestätigung ist auch E. 9, 2: „ihr alle — Gottträger und Tempelträger, Christusträger, Heiligträger".

[2]) 8, 1 („ganz Gottes"); Röm. 6, 2; Philad. 3, 2 — E. 14, 2; Ph. 3, 2.

[3]) E. 6, 2; 21, 2; Magn. inscr. 3, 1; 13, 1 (trinitarisch); Trall. 4, 1; 8, 2; Polyk. 1, 1; 6, 1.

[4]) M. 14, 1 *θεοῦ γέμετε*. Vgl. auch „die Einheit Gottes", Ph. 9, 1; Smyrn. 12, 2; Pol. 8, 3; Anteil haben an Gott E. 4, 2; vgl. Pol. 6, 1.

[5]) In Christo „erfunden werden", „wandeln", das „Leben haben" E. 11, 1; Tr. 2, 2; 13, 3; E. 20, 2. Weiter vgl. Tr. 1, 1; 9, 2: E. 3, 1; M. 1, 3; Ph. 5, 1 f.; 7, 2; 10, 2; *χαίρειν* und *ἔρρωσθε ἐν* als Gruß und Abschiedswunsch (E. M. R. — E. Tr. Ph. Pol.), dazu die Stellen u. S. 192, A. 5. „Heilsgeschichtlich" Tr. 13, 3 „treu ist der Vater in J. Chr."? — „Christus in uns" vgl. E. 15, 3; M. 12; R. 6, 3; „Glieder" Christi Tr. 11, 2; „Einigung mit Fleisch und Geist Jesu Christi" M. 1, 2.

[6]) R. 7, 2: „lebend schreibe ich euch, *ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν*". . . in ihm ruft es: „komm her zum Vater"; E. 1, 2.

[7]) *θεοῦ (ἐπ)τυχεῖν* E. (10, 1); 12, 2; M. 1, 3; 14, 1; Tr. 12, 2; R. 1, 2; 2, 1; 9, 2; Sm. 9, 2; 11, 1; Pol. 2, 3; 7, 1; *Χόν* R. 5, 3.

[8]) R 2, 2. Vgl. R. 6, 1 *ἀποθανεῖν εἰς Χὸν Ἰησοῦν*; Tr. inscr. *τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει*; aber wohl auch M. 7, 2: *Χόν. τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ*

Quell des Lebens[1]) betrachtet. Das tritt grell heraus in der Wertung der Christusoffenbarung, in der „Gott menschlich sichtbar wurde zu neuem ewigem Leben".[2]) Als der, der „aus Fleisch zugleich und Geist ist", „ins Fleisch gekommener Gott, im Tode wahrhaftiges Leben", „zuerst dem Leiden unterworfen und dann leidlos",[3]) kann Jesus Christus „unser unerschütterliches", „unser wahres Leben" sein[4]) und sein Fleisch „Gottes Brot".[5]) Man kann johanneische Formeln anklingen hören. Aber es ist ein anderer Geist, der das Wort führt. Das persönliche Lebensbild, in das sich Johannes mit ganzer Hingebung versenkt, die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater, ist nicht mehr Gegenstand des Sinnens. Um so mehr das Mysterium von Leiden und Auferstehung.[6]) Darauf ist das heiße Sehnen des Bischofs gerichtet, „ein Nachahmer des Leidens meines Gottes" zu sein.[7]) Dies Mysterium vom Leben aus dem Sterben heraus, das das Lebensziel bestimmt, gibt auch dem Sakrament seinen Sinn.[8]) Die Eucharistie ist „das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi, das für unsere Sünden litt, welches durch die Güte

---

εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα. Εἰς θεὸν χωρεῖν ist bekanntlich eine hellenistische Formel (vgl. Reitzenstein S. 111).

[1]) Darum kann „Gott" „eine Gesamtbezeichnung für das religiöse Heilsgut" sein (v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien, 1894, S. 23; vgl. E. 14, 1 u. S. 192, A. 4). Auch eine Redeweise wie die „die göttlichsten Propheten" (M. 8, 2) verrät den Abstand des Gedankens.

[2]) E. 19, 3. [3]) 7, 2.

[4]) E. 3, 2; Sm. 4, 1; vgl. E. 11, 1; 20, 2; M. 1, 2; Tr. 9, 2; 2, 1. „Unser (mein) Gott" E. inscr. 15, 3; 18, 2; R. inscr. 3, 3; 6, 3; Pol. 8, 3.

[5]) R. 7, 2. Vgl. E. 1, 1: „wiederbelebt durch Gottes Blut"!

[6]) S. bes. Sm. 7, 2: „das Evangelium, in dem das Leiden uns kundgemacht und die Auferstehung vollendet ist", 5, 3; 12, 2; E. 20, 1; Phil. inscr.; 9, 2.

[7]) R. 6, 3. Vgl. Pol. 7, 1 und die Sterbensmystik M. 5, 2: sein Leben nicht in uns ohne das freiwillige Sterben auf sein Leiden hin; Sm. 4, 2 „mit ihm leiden". Die, die „er" „in seinem Leiden zu sich ruft", dürfen als „seine Glieder" der „Einigung", der „Auferweckung nach seinem Bilde" gewiß sein (Tr. 11, 2; 9, 2).

[8]) So kann das Herrenmahl der Sehnsucht die Worte bieten R. 7, 3: *ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰ. Χρ. . . . καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος.*

der Vater auferweckte", eben darum „Heilmittel der Unsterblichkeit".[1]) Wir können uns nicht darüber wundern: Vergottungsmystik und Sakramentsmystik haben eine innere Verwandtschaft.

Oder wäre der Ausdruck „Vergottungsmystik" doch zu stark? Daß eine folgenreiche Verschiebung in dieser Richtung vorliegt, ist schwer zu verkennen. Die Gottesanschauung muß sich verschieben, wenn die Gottheit im Mysterium von Tod und Leben gesucht wird. Eine vielsagende Probe und Bestätigung ist es, daß das Mysterium, der Mythus des Menschen in den Mittelpunkt rücken kann. Ignatius will einführen in „die Heilsveranstaltung auf den neu(artig)en Menschen Jesus Christus"; er ist durch Leiden und Auferstehen „der vollkommene Mensch geworden", und das leidenschaftliche Verlangen des „Nachahmers" ist beherrscht von dem Glauben: „dort" — in dem „reinen Licht" — „angelangt werde ich Mensch sein".[2]) Wo die Anschauung Gottes hinüberspielt in die der Gottheit, die das Leben ist, da ist für den Mythos vom Menschen die Bahn frei. Statt daß „Gott" vergegenwärtigt wird im Sohn, sucht leidenschaftliche Sehnsucht den vollendeten Menschen, dem die Gottheit das wahre Leben geworden ist.[3])

Nach all diesen Beobachtungen wird das Urteil verständlich sein, daß Ignatius Gegenbild zu Johannes sei. Gewiß fehlen

---

[1]) Smyrn. 7, 1; Phil. 4; Eph. 20, 2. Zur Taufe vgl. E. 18, 2.

[2]) E. 20, 1; Sm. 4, 2; R. 6, 2. Fr. Loofs (Dogmengesch.[4] 99) scheint mir im Recht (gegen v. d. Goltz 27), wenn er den Gedanken dieser „Ökonomie" in den Mittelpunkt rückt. Aber die Deutung von Paulus her (1. K. 15) ist jedenfalls ergänzungsbedürftig (S. 192, A. 6). Bei Ignatius hat die Erinnerung an hellenistisch-orientalische Mysterien und Mythen vom Menschen und vom Heilandsgott etwas sehr Einleuchtendes. Vgl. jetzt H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, 1929. Dort ist freilich der entscheidende Gesichtspunkt nicht so wie hier oben herausgearbeitet. Für ihn vgl. auch G. P. Wetter, Der Sohn Gottes, 1916, S. 176: die hellenistische Frömmigkeit beschäftigt sich fast stets mit dem Göttlichen, nicht mit Gott — Gott tritt hinter dem Gottesmenschen, dem Propheten zurück.

[3]) Vgl. u. S. 199, A. 1. — Die Gefahr dieser Verschiebung des Blickpunktes kann auch durch eine berühmte moderne Würdigung der Mystik veranschaulicht werden: „Diese Geschichte endet mit dem Erscheinen göttlicher Menschheit, die uns nie wieder verläßt" (E. Underhill, Mystik, 1928, S. 588).

nicht die Ansätze in der johanneischen Linie. Es ist bemerkenswert, wie der Logosgedanke gerade dazu verwertet wird, die Offenbarungsbedeutung Christi zum Ausdruck zu bringen: der Sohn ist „des Vaters Sinn", „sein Wort, vom Schweigen hervorgekommen", „der trugloſe Mund, durch den der Vater wahrhaft gesprochen hat".[1]) Die Ewigkeit ist — wie bei Johannes — der Hintergrund der geschichtlichen Offenbarung[2]) wie des in der Geschichte erschlossenen Heiles.[3]) Die nicht selten begegnende Verbindung „Glaube und Liebe"[4]) sagt in aller Kürze, wie das Heil, d. i. das Leben, das bei Ignatius wie bei Johannes das Heilsgut ist, durch die Offenbarung den Menschen zuteil wird. So scheint die „Glaubensmystik" noch durch.[5]) Aber sie beherrscht die Frömmigkeit nicht mehr. Vielleicht urteilt man, Ignatius hat „echte" Mystik. „Mystik" verrate die Verwegenheit und Kühnheit des Anspruchs, „Mystik" verrate ebenso die verzehrende Sehnsucht nach dem Ziel, vor dem alles gegenwärtige Haben doch

---

[1]) E. 3, 2; M. 8, 2; R. 8, 2. So kann Th. Zahn für seine Deutung des Logos auf den geschichtlichen Christus (vgl. Hofmann) gerade auf Ign. verweisen (zuletzt Theol. 131 f.).

[2]) M. 6, 1 (Christus *πρὸ αἰώνων* beim Vater); Pol. 3, 2 *(τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν)*. Vgl. v. d. Goltz, S. 14 ff. 27. Der Abstand von Joh. bleibt auch hier deutlich. Wie viel beherrschender tritt bei ihm die Ewigkeitsbetrachtung hervor!

[3]) Vgl. E. inscr.: die Gemeinde „vor den Aonen vorausbestimmt" „auserwählt zu sein".

[4]) E. 14, 1 „Glaube und Liebe", „ganz auf Jesum Christum" gerichtet, „Anfang und Ende des Lebens", „die beiden zur Einheit geworden, das ist Gott"! Weiter s. M. 1, 2; 13, 1; Tr. 8, 1 (Glaube „Fleisch des Herrn", Liebe „Blut Jesu Christi"); Sm. inscr. 1, 1; 6, 1 („das Ganze ist Glaube und Liebe") 13, 2; E. 9, 1; bes. auch M. 5, 2; Ph. 9, 2 („in Liebe gläubig sein"). Jesus Christus kann „der vollkommene Glaube" genannt werden (Sm. 10, 2), wie er öfter „unsere (gemeinsame) Hoffnung" heißt M. 11; Trall. inscr. 2, 2; E. 21, 2; Ph. 11, 2.

[5]) Es erscheint beachtlich, wie auch hier das „in Christo" nicht selten in der besonderen Verbindung auf das „Christum gegenwärtig haben" hindeutet: E. 8, 2 (alles tun); 10, 3 und Pol. 8, 3 (bleiben); R. 2, 2 (singen); M. 6, 2; Phil. 10, 1 (Liebe haben); weiter vgl. E. 1, 1; 12, 2; 20, 2. Lehrreich sind auch Ersatzformeln beim Abschiedswunsch (lebt wohl „in Gottes Eintracht" M. 15; „in der Geduld Jesu Christi" R. 10, 3) und Gruß („im Blute Jesu Christi" Ph.)

immer wieder verblaßt. Auch der Ausdruck „eschatologische Mystik" erscheint sinnvoll, sofern das innerste Leben eben dies leidenschaftliche Drängen nach der Zukunft in Gott ist.[1]) Und es bleibt doch deutlich, daß diese eschatologische Mystik etwas anderes ist als die bisher betrachtete. Man könnte wohl dem Urteil auf „echte" Mystik das andere entgegenstellen: hier ist die Mystik im Übergang zur „Gnosis".[2]) Aber der Streit um Worte führt auch hier nicht weiter. Eins ist jedenfalls nicht zu übersehen, der Abstand von der „Glaubensmystik" des Johannes, des Paulus. Eine andere Art, eine fremde Weise droht zu überwuchern. Hier ist nicht mehr das Entscheidende gerade auch für das „mystische Bewußtsein" die Vergegenwärtigung Gottes in Christo, in der Geschichte und Eschatologie in Einheit unmittelbare Bedeutung für den Glauben haben. An die Stelle rückt das Mysterium von Tod und Leben, das erlebt sein will. Ein Wesensgegensatz enthüllt sich: „Glaubensmystik", die am Wort hängt, und gnostische Sakraments- und Sehnsuchtsmystik, die nach dem Erleben dürstet.

Wodurch ist das Sakrament, ist das Erleben so in den Vordergrund gerückt? Es ist ein eigener Realismus, ein übermächtiger Drang nach „Realisierung", der den Ignatius treibt. Ihn bezeugt der gebieterische Wille zur „bischöflichen" Kirche,[3]) ihn bezeugt der scharfe Kampf wider den Doketismus für das „Fleisch" Christi und sein wahrhaftes Leiden und Auferstehen,[4]) ihn bezeugt

[1]) So denn Christus „unsere Hoffnung" (s. o. A. 4). Im Gedanken des „Lebens" ist die eschatologische Richtung deutlich (s. auch v. d. Goltz, S. 41). Aber es ist kennzeichnend, daß die Eschatologie stark individualistisch ist. Die alte Erwartung der „Erscheinung" des Herrn klingt bloß ganz gelegentlich an, E. 15, 3 (R. 10, 3?). Und die „anthropozentrische" Hoffnung hat den naturhaften Zug, den der Begriff ἀφθαρσία (E. 17, 1; M. 6, 2; Ph. 9, 2: Pol. 2, 3) darstellt.

[2]) Vgl. dazu weiter die Anschauung von der Geisterwelt (Tr. 5, 2; Sm. 6, 1; E. 13, 2; 19) und dem Satan, dem Fürsten dieser Weltzeit, (E. 13, 1; 17, 1; 19, 1; M. 1, 3 u. ö.), die Verwertung von ὕλη, Materie, (R. 6, 2; 7, 2) und Licht (R. 6, 2), die Verkündung der großen Mysterien (E. 19, 1; M. 9, 2).

[3]) E. 2 ff.; M. 2 ff. usw. Ph. 7 („ich schrie — mit Gottes Stimme: an den Bischof haltet euch").

[4]) M. 11; Tr. 9 f.; Sm. 1–4 (5, 2 σαρκοφόρος, 3, 1 auch nach der Auferstehung „im Fleisch").

diese Mystik, die Seele dieses verkirchlichten Christentums. Wir fragen: muß der Realismus diesen Weg gehen? Johannes gibt Antwort mit seiner ganzen Lebens- und Weltbetrachtung. Wir kehren zu ihm zurück.

4.

Die johanneische Frömmigkeit hat ihren eigenen Wirklichkeitssinn. Er zeigt sich im ethischen Leben im Kampf wider die Lüge, wider die Unwahrheit eines „Christentums", das weiter „in der Finsternis" wandelt,[1]) im Dringen auf ein Lieben nicht mit Worten, sondern „in der Tat und Wahrheit".[2]) Man kann ihn auch beobachten in dem „kirchlichen Willen", in der Abstoßung der „Antichristen", der Häretiker[3]) und der Sorge für die innere Lebendigkeit des Bruderkreises. Und nicht auch an dem Sakramentsrealismus, der durch die Rede vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes des Menschensohnes hindurchscheint?[4]) Wir kennen diesen Wirklichkeitssinn schon von der Begründung des Glaubens her. So wird gerade die eigentümliche „Geschichtsmystik" des Glaubens sein Zeugnis. Was der Glaube zu sagen hat vom ewigen Leben, kann er nur sagen, weil für ihn Jesus wirklich der Christ, der Sohn Gottes ist.

Dieser „paradoxe" „mystische" Wirklichkeitssinn prägt der Weltbetrachtung ihren Grundzug ein, in dem sie sich zu einer eigenen „Geschichtsphilosophie" entfaltet. Wir stießen gleich zu Anfang auf den Dualismus. Wie Johannes die „Welt" ansieht, das sagt sein Kampf wider „die Juden"[5]) wie die Warnung der Gemeinde vor der Freundschaft der Welt;[6]) das sagt der Begriff des „Fürsten dieser Welt"[7]) wie die Beliebtheit des zugespitzten Begriffs: die (gottfeindliche) Welt.[8]) Gott und Welt,

[1]) I 1, 5 ff.; 2, 4. [2]) I 3, 18.

[3]) I 2, 18 ff.; 4, 1 ff.; II 7 ff. — Die katholische Auslegung eines M. J. Lagrange hebt die kirchliche Haltung des „größten der christlichen Mystiker" entsprechend heraus. Die „römische" Verwertung der „Hirtenautorität" des Petrus Joh. 21 wird man freilich ihr überlassen dürfen (Paris 1925, S. CLXXXV)!

[4]) 6, 51 ff. [5]) Vgl. 5, 41 ff.; 8, 34 ff.; 9, 39 ff.

[6]) I 2, 15 ff. [7]) 12, 31; 16, 11 — 14, 30.

[8]) Vgl. 1, 10c; 8, 23; 15, 18 ff. *Κόσμος* bald 100× in Evgl. u. I II Joh., etwa zur Hälfte im zugespitzten Sinn (ganz überwiegend so in I). Die Mannig-

Licht und Finsternis, „oben" und „unten", der Sohn und der Fürst dieser Welt stehen schroff gegeneinander. Man kann die Erinnerung an die „Apokalyptik" oder auch das „hellenistische" Weltbild nicht abweisen. Der Wirklichkeitssinn zwingt in Tiefen der Intuition, die für modernen Positivismus im Bereich der Phantasie, des Mythos liegen; er erscheint „paradox". Aber diese Intuition zeigt gerade die Verwurzelung in der Glaubensentscheidung. Der Gesammeltheit des Blicks auf den Vater und den Sohn entspricht die Gesammeltheit des Gegenbildes, die alle Dämonologie aufgehen läßt in dem Gedanken des einen Herrschers dieser Welt. In der Entscheidung um Jesus, wie sie als Ewigkeitsentscheidung[1]) „geschichtliches" Leben gestaltet, wird das Menschheits-, das Welträtsel geschaut. So gestaltet sich die Intuition zur „Geschichtsphilosophie" des Glaubens. Die Offenbarung des Sohnes bringt die Scheidung zwischen denen, die zum Licht kommen als Täter der Wahrheit, und den andern, die sich im Unglauben verschließen, weil sie nicht aus Gott sind. Die Scheidung ist das Gericht, das sich in der Geschichte vollzieht.[2]) Aber eben weil das Problem des Dualismus, das an der Geschichte erlebt wird, für den Glauben volle Wirklichkeitsschwere hat, darum drängt es auf eine eschatologische, „apokalyptische" Lösung.

Auch die Frömmigkeit des Johannes behält die Eschatologie. Am ersten Brief wird die Unmöglichkeit, sie auszuscheiden ganz deutlich.[3]) Auch Johannes blickt auf kommende Entscheidung am „jüngsten Tage",[4]) auf den kommenden Herrn"[5]) und die künftige Auferweckung.[6]) Die Zeichen können eine eschatologische Bedeutung nicht verleugnen.[7]) Wer die Eschatologie wirklich aus-

---

faltigkeit des Sinnes: die Schöpfungswelt, die für Gott bestimmte Menschenwelt (vgl. 3, 16; 4, 42; 1, 29 u. Röm. 11, 12. 15) und die gottfeindliche Welt (1. K. 1, 20 f.; 3, 14 u. ö., bes. auch bei Jak.) läßt sich natürlich auch bei Paulus beobachten. Aber das Wort tritt bei Paulus bei weitem nicht so hervor.

[1]) Bultmann, Zw. d. Z., 1928, S. 14, 17 spricht vom „eschatologischen Jetzt".

[2]) 3, 19 ff.; 12, 46 ff.; 16, 8 ff.; I 2, 19. [3]) I 2, 18. 28; 3, 2; 4, 17.

[4]) Dem Evgl. eigen: 6, 39 f. u. ö. (6×)! [5]) 14, 3 (21, 22 f.).

[6]) 5, 28 f.; 6, 39 ff.; 11, 24. [7]) 6! 11!

scheiden wollte, müßte das „ewige Leben" rein diesseitig deuten. Das ist eine bare Unmöglichkeit. Das „von Gott" und „zu Gott" (dem Vater), das ganze „apokalyptische" Weltbild als Hintergrund wehrt solcher „Modernisierung", die nichts weniger als einfache Vergewaltigung wäre.

Eschatologie ist gefordert für das Leben der Gotteskinder in der Welt, das noch der Vollendung harrt.[1]) Die „Mystik" kann ihrerseits der Eschatologie nicht entraten. Der Wirklichkeitssinn wehrt der Abstoßung. Freilich scheint man sagen zu müssen, daß das Verhältnis sich völlig verschoben habe. Die Eschatologie wird hier, scheint's, wirklich ein letzter Ausblick.[2]) Die Heilsgegenwart erfüllt Denken und Leben. Man preist es als die entscheidende Wende, die bei Johannes voll durchgeführt sei, daß die Zukunft vom geistigen Heilserlebnis als dessen Vollendung bestimmt werde.[3]) Aber solche Urteile bedürfen jedenfalls einer Einschränkung oder Ergänzung. Auch bei Johannes kommt die Zuversicht wie das Verantwortungsbewußtsein des Glaubens zum Ausdruck in der Vergegenwärtigung der Parusie,[4]) und alle Betonung des gegenwärtigen „Habens" hindert nicht, daß der Besitz „ewigen Lebens" an dem Ausblick „in die Ewigkeit" und auf die Auferweckung[5]) klargestellt wird. Freilich darf die Gemeinde die Verheißungen des scheidenden Jesus vernehmen in dem Glauben, daß ihnen jetzt die Erfüllung werden soll. Aber hören sie dadurch wirklich auf, Verheißungen zu sein, die vorwärtsweisen in die andere Welt? Wenn man selbst keinen Ausblick auf die Parusie und das Jenseits der Parusie[6]) in den Abschiedsreden finden will, es bleibt zum mindesten der Ausblick auf die zukünftige Vollendung der Gemeinschaft. Es wird auch bei Johannes nicht aufgehoben, daß *Heilsgegenwart „mystische" Voraufnahme der Zukunft Gottes* ist.[7])

---

[1]) 14, 1 ff.; 17, 24; 10, 28; 6, 39 ff.; I 3, 1 f. [2]) 6, 40 (63).

[3]) Vgl. etwa Weinel 460. [4]) I 2, 28; 3, 2.

[5]) 4, 14; 6, 51. 58; 8, 51 f.; 10, 28; 11, 26 — o. S. 195, A. 6.

[6]) 14, 3 — 16, 25 (s. Zahn).

[7]) Vgl. auch Nolloth 252 f.: The believer — has passed from time into eternity. He is abready in heaven. Das sei die johanneische Stufe „mystischer Erfahrung".

Für die Erhaltung der eschatologischen Richtung aber muß vor allem auch das „Weltproblem" des Widergöttlichen sorgen. Das Weltproblem fordert die Weltes chatologie. Die Not des Dualismus ist noch nicht überwunden mit dem Gedanken, daß der Wille Gottes, auf dessen „Ziehen" es ankomme, auch über dem Unglauben steht.[1]) Die Welt ist durch den Logos geschaffen. Darum können die dualistischen Aussagen nicht verstanden werden von einem ewigen Neben- und Gegeneinander von oben und unten, Gott und Welt. Der Glaube weiß von einem Gericht, das mit Sterben und Erhöhung Jesu an der Welt und ihrem Herrscher vollzogen ist.[2]) Er muß der Auswirkung im vollendeten Sieg Gottes und seines Christus harren. Hier liegt der Ansatz für die Weisſagung der Apokalypse.

Der Stand der Forschung gestattet es bekanntlich nicht, für die Apokalypse einfach die gleiche Verfasserschaft wie für das Evangelium vorauszusetzen. Aber auch der, der unterscheidet, kommt schwerlich um das Zugeständnis herum, daß die beiden Schriften aus demselben Kreis stammen und von derselben Gemeinde gelesen sind. Und das genügt, eine Ausschau auf das Visionsbuch zu rechtfertigen. Bei aller in die Augen springenden Verschiedenheit — es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Evangelium und Apokalypse. Auf der einen Seite drängt die Geschichtsbetrachtung des Evangeliums zuletzt auf apokalyptischen Abschluß. Auf der andern Seite nimmt auch in dem Gesichtebuch die Apokalyptik eine „mystische" Wende. Gerade bei ihm hat sich mir der Ausdruck „Hoffnungsmystik" aufdrängen können;[3]) er deutet auf die Einordnung in den größeren Zusammenhang.

Auch die Apokalypse ist beherrscht von einer Ewigkeitsschau. Sie hilft zur Überwindung der Not der Geschichte, die der Blick in die Hintergründe abgründig tief macht, indem sie den ewigen Gott und seinen Ewigkeitsrat über und in allen Stürmen und Katastrophen des seinem Ende zueilenden Weltlaufs ver-

[1]) 6, 44 (65). [2]) 12, 31; 16, 11.
[3]) Theol. Abhandl. Ad. Schlatter dargebracht 1922, S. 63.

gegenwärtigt.[1]) So kann eine gnostische Deutung dieses Rätselbuches möglich werden, in der „alles eschatologische Geschehen, ohne daß seiner dringlich nahen Zukünftigkeit auch nur ein Bruchteil genommen wäre, zu einem zeitlosen Geschehen sich gewandelt hat, von dem deshalb das Wort gilt, daß es war und ist und kommen wird".[2]) Apokalyptik kann Gnosis werden.[3]) Aber mir scheint, daß die Frömmigkeit der Offenbarung Johannis eher als „mystisch" denn als „gnostisch" bezeichnet werden kann.

Freilich bekommt der unendliche Abstand zwischen der Majestät Gottes und seiner Kreatur ebenso starken Ton[4]) wie das „noch nicht" der Gegenwart, das der Gemeinde auf Erden so viel Kampf und Leid auflegt, aber auch den Märtyrern im Himmel noch die Vollendung versagt.[5]) Sehr eindrücklich wird der Unterschied vom Evangelium an dem Gegensatz zwischen seiner innigen „Liebesmystik" und dem Visionserlebnis des Sehers, der vor der Richtermajestät seines Herrn „wie tot" zusammensinkt.[6]) Der Gegensatz gegen den „Mythos", den man heute gern als Hintergrund im Neuen Testament durchschimmern sieht, wird unüberbrückbar, wenn anders dieser Erlösungs- und Erlösermythos vom

---

[1]) Kap. 4 f.

[2]) E. Lohmeyer, Die Offenb. d. Joh., 1926, S. 188. Man darf bemerken, daß hier eine Richtung religionsgeschichtlicher Betrachtung heraustritt. Den Gedanken der zusammenfassenden Verarbeitung des ganzen apokalyptischen Erbes, auch des jüdischen (auch der orientalischen Gnosis), findet man auch bei A. Loisy L'Apocalypse, 1923, S. 95, 50, 53 (vgl. Lohmeyer 189); letzlich verwandt ist auch die Zusammenschau des eschatologischen und des „mystischen" Christus (51 f.). Für katholische Theologie ist eine „mystisch-gnostische" Deutung natürlich, wie man etwa am Kommentar von Allo beobachten kann (die Kirche als himmlische und irdische in untrennbarer Einheit 198, wird dargestellt im „transzendenten Bild", als die Stadt, zugleich als Heiligtum oder als die Frau XC II). Das Zusammentreffen von religionsgeschichtlicher und katholischer Auslegung ist nicht zufällig, da im Katholizismus das gnostische Erbe eine gewisse Lebendigkeit behält.

[3]) Das hat schon Schlatter beobachtet II 75, A. 4.

[4]) Vgl. die Gottesbezeichnung ὁ παντοκράτωρ (9×, sonst nur 2. K. 6, 18 im Zitat).

[5]) 6, 9 ff. [6]) 1, 17.

Urmenschen letztlich den „Grundgedanken" hat, „daß unser höheres Selbst als Gott uns erlöst".[1]) Aber ein „mystisches" Verbundenheitsbewußtsein ist nicht ausgeschlossen. Das starke Abstandsgefühl macht das Zeugnis doppelt bemerkenswert. Die Glaubenden dürfen sich schon zu „Königen und Priestern für Gott" erhoben wissen.[2]) Wir hören von „Versiegelung".[3]) Die Gemeinde ist die „Braut";[4]) sie, dieselbe Gemeinde, die jetzt auf Erden noch in schwerstem Kampfe steht, kann geschaut werden in himmlischer Vollendung.[5]) Was die Zuversicht trägt, das ist das „Gotteswort" der „Weissagung", in Treue „bewahrt",[6]) das „Zeugnis Jesu", für das er selber einsteht als „der treue Zeuge", für das „Märtyrer" in seiner Nachfolge das Leben einsetzen.[7]) Voraufnahme des Zukünftigen im „mystischen" Bewußtsein — „Hoffnungsmystik"! Vielleicht darf man auch an dem „Kommen" des Herrn das Zusammenklingen des eschatologischen und des „mystischen" Motivs bemerken.[8]) Die Durchdringung von Hoffnung und „mystischem" Empfinden, d. h. das Recht des Ausdrucks „Hoffnungsmystik" findet Bestätigung durch die umgekehrte Beobachtung, wie durch die eschatologische Botschaft „mystische" Klänge hindurchtönen wie der vom

---

[1]) So Reitzenstein selber: Hist. Ztschr. 1922, S. 35.

[2]) 1, 6; 5, 10; vgl. 20, 6; 22, 5.

[3]) 7, 3 f.; vgl. 2. K. 1, 22; E. 1, 13; 4, 30.

[4]) 21, 2. 9; 22, 17; auch das Weib (des Lammes) 19, 7; 21, 9.

[5]) 7, 9 ff.; vgl. 14, 1 ff. Hadorn kann zu 14 an Hebr. 12, 22 u. Ph. 3, 20 erinnern; es handle sich weder um die Seligen im Jenseits noch um ein rein apokalyptisches Zukunftsbild, sondern um „das Glaubensverhältnis zu Jesus", also „wieder" um „das Ineinander von Gegenwart und Zukunft, Diesseits und Jenseits"!

[6]) 1, 2 f. 9; 22, 7. 10. 18 f. — 1, 3; 22, 7. 9.

[7]) 1, 2. 9 — 1, 5; 3, 14 — 2, 13; 12, 17; 19, 10; 20, 9. Vgl. auch Lohmeyer, Z. f. syst. Theol. 1927, S. 45, 47.

[8]) Vgl. 3, 20. Die Verheißung, aufgenommen von dem Gebetsruf „komm", wird zur Einladung „mystischen" Klanges: „wen dürstet, der komme, wer will, empfange Wasser des Lebens umsonst" 22, 17. Man darf sich bei dem Gebetsruf „komm" sicher auch der „eschatologischen Mystik" des Herrenmahles erinnern (o. S. 157, A. 8).

„Wasser des Lebens".[1]) Die lebendige Hoffnung wird zur „mystischen" Verbundenheit und die „Mystik" gestaltet ihrerseits das Hoffnungsbild! Nur wenn man das auch sieht, wird man das Abstandsgefühl recht einschätzen.

Der Glaube kann nicht hinausschwärmen über die Gegenwart. Das verwehrt ihm sein Wirklichkeitserlebnis. So hat er das Heil eben nur in „Hoffnungsmystik". Und ihm bleibt auch Christus der Richter. So ist seine „Mystik" gerade auch ein Gegenwärtighaben des Herrn und Richters und ein Leben vor ihm, wie es der Bußruf der Sendschreiben einschärft. Nun ist freilich schlechterdings nicht zu leugnen, daß die eine Seite des Glaubensverhältnisses, der Abstand und das „noch nicht", in der Apokalypse sehr stark herausgekehrt ist, so stark, daß man darüber die „mystische" Seite fast übersehen kann. Das Bild, die apokalyptisch-visionäre Schau des Jenseits trägt dazu bei. Der innere Grund liegt in der Lage des Glaubenskampfes, aus der die Schau auf die andere Welt herausgeboren ist. Wer aber darum weiß, wie die Polarität von Abstand und Verbundenheit, von „fern sein" und „nahe, gegenwärtig haben" den Glauben zum Glauben macht und wie sie sich auch in der „Glaubensmystik" spiegelt als „vor dem Richter stehen" und „zum Vater kommen", der wird sich nicht zu falschen Schlüssen und allzu einfachen Gegensetzungen verleiten lassen. Er wird auch in der Offenbarung des Johannes etwas von der inneren Einheit von Eschatologie und „Mystik" bemerken, die die urchristliche Frömmigkeit beherrscht.[2])

Der Kreis hat sich geschlossen. Wir wurden von der eschatologischen Hoffnung zur „Mystik" geführt. Die „Mystik" ihrerseits konnte die innere Gebundenheit an die Hoffnung nie verleugnen.

---

[1]) 21, 6; 22, 1. 17; 7, 17.

[2]) Wenn man die bleibende Bedeutung der Offenbarung aus „diesem merkwürdigen rätselhaften Ineinander des Fernen und des Nahen, des Letzten und des Ersten in der biblischen Weisagung" erklärt (Hadorn 230), so setzt das voraus, daß in der geschichtlichen Zukunftsschau eben „das Eschaton" dem Glaubenden begegnet und die („mystische") Gegenwartsbezogenheit schenkt.

An der reichsten Entfaltung des Apokalyptischen aber, auf die sich der Ausblick von der reinsten Form „geschichtlicher" „Glaubensmystik" eröffnete, lernen wir wohl besonders dankbar die Erkenntnis schätzen, die uns die Verfolgung jenes Kreislaufes eingebracht hat, daß die Kraft dieser „eschatologischen" Mystik das Wort, das „geschichtliche" Evangelium ist. Sie findet eine letzte Bestätigung durch einen Rückblick auf das „Evangelium Jesu", den wir für die Klarheit und Freiheit der inneren Einigung mit der urchristlichen Frömmigkeit nicht missen können, wenn er auch nur in der Überschau erfolgen kann.

Sechstes Kapitel.

Ein letzter Rückblick. Das Evangelium Jesu.

Daß das Evangelium Jesu „eschatologisch" sei, wird man schwerlich noch bestreiten. Um so mehr vielleicht, daß es mit „Mystischem" irgend etwas gemein habe. Allein, wenn wir die „eschatologische Mystik" des Urchristentums verstanden haben, dann kann uns auch die Einheit mit dem Zeugnis Jesu aufleuchten.

Die „Mystik" des Urchristentums ist als „Hoffnungsmystik" ein Hineingehobensein in den Lebenszusammenhang der Welt, die da kommt. Kann man die Erinnerung an die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft verbannen? Die Herrschaft Gottes ist zukünftig und — wird verborgen gegenwärtig in Jesu Wirken; wird gegenwärtig für die, die nicht wie die Pharisäer Ärgernis nehmen, weil Gottes Gedanken andere sind als die Menschengedanken des Weltsinns,[1]) für die, die glaubend Gottes Wort und Gottes Walten ergreifen in seinem Gesandten.

Eine Einrede liegt nahe. Diese Voraufnahme des Zukünftigen ist nicht „mystisch". Man sieht, man hört, man erlebt. Die Herrschaft Gottes wird gegenwärtig in Sinnenerfahrung. Sichtbare Taten sind ihre Erscheinung. Die Furcht[2]) und das „Außersichgeraten"[3]) als Wirkung spiegeln den Eindruck einer Offenbarung, die in dieser Welt an den Menschen herandringt. Aber sie deuten doch auch zugleich an, wie der Mensch davor fliehen kann. Die Offenbarung heischt Glauben. Die Gegenwart bleibt doch ein Geheimnis, das nur dem Glauben zugänglich ist. Sind die Taten auch sichtbar, in ihrer Bedeutung sieht sie eben nur der Glaube. Die Taten sind Zeichen, überführende

---

[1]) Vgl. die Versuchungsgeschichte. — Für die Gegenwart s. Matth. 12, 28 P.; 11, 2 ff. P.; L. 17, 21.

[2]) Matth. 9, 8; M. 4, 41; L. 5, 10; 7, 16; entsprechend bei der Verklärung Matth. 17, 6 f., gegenüber der Auferstehung 28, 8.

[3]) Matth. 12, 23; M. 2, 12; 5, 42 (L.).

Verbürgung des Gotteswillens, dessen Herrschaft die Erlösung ist. Ihn deutet, ihn bezeugt das Wort, damit man ihn aufnehme. So ist das Wort das Werk Jesu.[1]) Auch die hereinbrechende Gegenwart der Gottesherrschaft kann gerade in der Verkündigung des Wortes gefunden werden.[2]) So aber behält sie notwendig das Verhüllte. Darum gibt es eine Lästerung des Menschensohnes, die vergeben werden kann.[3]) Darum kann auch der große Vorläufer, der auf Gottes Werk sehnend ausschaut, dem Zweifel verfallen. Darum muß der Weg Jesu in seinem Volk diesen Lauf nehmen, der ihn selbst schweren Kampf kostet.

So gerade wird das Geheimnis der Gottesherrschaft wirksam. Das Wort heischt Glauben — was bedeutet der Glaube? Er ist williges Hören; er ist Entscheidung, er ist Beugung, er ist Vertrauen, alles das. Aber mit dem allen ist er noch nicht erschöpfend gekennzeichnet. Er hat ein Geheimnis bei sich. Der Glaubende wird „vor Gott" gestellt. Gottes Wille kommt ihm nahe, als Wille des Gerichts, als Wille des Erbarmens; Gottes Wille wird ihm „gegenwärtig", im Wort, in den Taten Jesu, des Sohnes. Auf dies Geheimnis ist das Gegenwärtigwerden der Gottesherrschaft angelegt. Darum liegt doch wieder so schwere Verantwortung auf der Auseinandersetzung mit dem „Menschensohn". Jesus muß davor warnen, den Geist zu lästern, „in dem" er Dämonen austreibt. Ist der Geist hier gewiß zunächst auch als Kraft gedacht, so doch eben als Gotteskraft, die von ihrem d. i. Gottes Wirken, von Gottes Nahekommen innerlich überführt. So ist das Warnungswort eine tiefe Deutung des Geheimnisses der Gottesherrschaft.[4])

---

[1]) So — in sehr beachtlichem Zusammenklang — A. Schlatter (bes. Der Zweifel an der Messianität Jesu, 1907 und „Das Wort Jesu", 1909) wie R. Bultmann (Jesus, S. 13 usw.)

[2]) Matth. 11, 5 P.; vgl. L. 4, 18. 21 und bes. Matth. 13, 3 ff. 10 ff. P.

[3]) Matth, 12, 32 P.

[4]) Auch hier ein schönes Sichbegegnen! Schlatter zu Matth. 408: „Je näher aber Gott dem Menschen kommt, um so dringender ist die Verpflichtung, daß der Mensch ihn anerkenne, und um so größer ist die Schuld, wenn er lästert"; Joh. Weiß zu M. 3, 29: Der Lästernde „schließt sich selbst von Gottes Nähe und vom Heil aus".

Wir suchen zu verstehen, was das Wort, was das Wirken Jesu bedeutet. So werden wir auf das „Nahekommen", auf die „Gegenwart", das „vor Gott" geführt. Es ist für das Verständnis der Predigt Jesu, das „historische" und „theologische", entscheidend wichtig, daß zur Geltung kommt, wie der Bußruf Jesu, wie der Gerichtsausblick, wie das „paradoxe" Wort mit der bis zur „Unmöglichkeit" zugespitzten und dabei zugleich so werbenden Forderung den richtenden Anspruch Gottes nahebringt. So gewinnt die Einladung, die Berufung „zum Reich" ihre ganze Bedeutung. Indem Gott nahekommt als der Richter, kann er der „nahe" Gott werden im Wort der Vergebung, in all seiner Verheißung. Und er bleibt dabei noch fern, als der „Vater im Himmel", bis zur zukünftigen Vollendung. Man mag die Formeln von der Gegenwart, dem Nahekommen im einzelnen verschieden anwenden, daß sie sich aufdrängen — wir beobachten in der neuesten Forschung darin ein bedeutsames Zusammentreffen[1]) —, das ist lehrreich. Das verborgene Nahekommen Gottes ist das Geheimnis der „Mystik" des Glaubens, der durch „geschichtliche" Offenbarung vor Gott, in seine „Gegenwart" gestellt ist.[2])

Dies Geheimnis bleibt freilich zunächst verschleiert. Der Glaube hat noch etwas Träumendes. Die Jünger verstehen

---

[1]) Ich verweise auf Schlatter, Die Geschichte des Christus, 1921 („die königliche Gegenwart Gottes" die Erklärung für die Gegenwart des Reichs 140 ff., 151); auf P. Wernle, Jesus, 1916, (Gott „ist da, wo Jesus ist; man lebt unter seinem Regiment, man steht allzeit in der Gegenwart seiner seligen Liebe", 323, vgl. 331); auf M. Dibelius, Gesch. und übergeschichtl. Religion im Christent., 1925, („Nähe Gottes", 45, 62 f., vgl. auch Weinel, 133 f., Bornhausen u. S. 213); auf R. Bultmann (Jesus, S. 123 ff.: der ferne und der nahe Gott); auf G. Kittel, Die Probleme des paläst. Spätjudentums und das Urchristentum, 1926, S. 136.

[2]) Die „mystische" Wendung kann die Anschauung auch bei Schlatter nicht verleugnen: Jesus „stellt" die Jünger „in Gottes Gegenwart" (379), „der Glaube hebt die Geschiedenheit des Menschen von Gott auf, weil ihn Gott durch sein Wort zu sich beruft und ihn inwendig in seinem personhaften Lebensstand mit sich vereint" (262 vgl. 331). Mit besonderer Freude stelle ich fest, wie die Formel „vor Gott gestellt" im neuen Matthäuswerk sich einstellt (193, 202, 208, 210, 267).

nicht, was ihr Meister sagt. Gilt das bloß von der Leidensnotwendigkeit und nicht etwa auch vom Geheimnis der Gottesherrschaft? Alles Wirken Jesu hat etwas Vorläufiges. Nicht als ob es die Hauptsache, das Evangelium, noch nicht in sich berge. Das ist das „orthodoxe", einseitig an der Kreuzestat haftende Verständnis, an dem wir die mangelnde Würdigung des „geschichtlichen" Evangeliums empfinden. Aber erst mit den Gottestaten der Lebensvollendung kommt das Evangelium zur überführenden Wirksamkeit. Der Ruf Gottes ist wirksam geworden in dem „Evangelium Jesu Christi",[1]) Jesu eigenem Ausblick entsprechend. Das wird hier anschaulich. Die Jünger haben verstehen gelernt. Das Kreuz und die Offenbarung des lebendigen Herrn haben den Bann durchbrochen, der auf ihnen lag. Jetzt ist ihnen Gott „nahegekommen", indem sie ihren Meister schauten in seiner Verbundenheit mit Gott, als „Christus" und „Herrn". Jetzt kann die „Mystik" des Glaubens sich ausbilden. Und damit geht zusammen das Eindringen in das „Erlebte". Wir wissen, wie das, was die Jünger gehört und gesehen haben, für die Gemeinde Bedeutung gewonnen hat. Nun, da es zeitlich Vergangenheit ist, wird es Gegenwart für den Glauben, der „vor Gott" lebt. Das Wort Jesu als Gottesruf, all sein Leben als Wort Gottes wirkt seinen Sinn aus. Es leitet im Ganzen der Christusbotschaft hinein in die „eschatologische Mystik" des Glaubens, der Gottes Ruf vernommen hat in Christus und darum das Leben in dieser Welt lebt in dem innigen Bewußtsein der Verbundenheit mit dem kommenden Christus und der Welt Gottes.

Man kann vom Ziel zurückschauen und die Ansätze solcher eschatologischen „Glaubensmystik" auch bei den Jüngern in ihrer Verbundenheit mit dem irdischen Jesus feststellen. Es

[1]) Wieder kann man bemerkenswerten Zusammenklang aufrufen: M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der biblische geschichtliche Christus,[2] 1896,[3] 1928 und J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, S. 114 f.; wie neustens R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung, S. 41; B. W. Bacon, The story of Jesus and the beginnings of the church (1927) S. 9 ff. — Hier liegt ein Ansatz für die „kultgeschichtliche" Methode (vgl. G. Bertram, Theol. Bl., 1923, Sp. 25 ff.).

ist lehrreich, wie Versuche, ihr galiläisches „Erlebnis" zu schildern, unwillkürlich „Mystik" aufsteigen lassen — sei es als eschatologische Begeisterung, die die Zukunft schon gegenwärtig werden sieht,[1]) sei es als Ewigkeitsmystik, der die Gemeinschaft mit dem Sohn Erschließung ewigen Lebens wird.[2]) Wir können uns aber schwerlich darüber hinwegtäuschen, wie wenig greifbar diese Anfänge sind. Noch haben eben die Jünger nicht erfaßt, was ihnen geschenkt ist. Der evangelische Bericht bringt das selber zur Darstellung mit der Verklärungsgeschichte. Sie gibt den Blick in das Geheimnis, in die Verbundenheit Jesu mit der himmlischen Welt. Aber sie tut es, indem sie Vorblick ist auf die Zeit, da der „Menschensohn" von den Toten erweckt ist.[3]) Das „Gesicht" behält für die Jünger etwas Unfaßbares. Viel fruchtbarer als das Nachforschen nach dem Jüngererleben ist es, die Verheißungen, die Zusagen Jesu zu lesen im Lichte der Erfüllung, die in der Zukunft jenseits seines „Hinganges" lag. Den Weg beschreiten unwillkürlich manche Versuche, die Gabe der gegenwärtigen Gottesherrschaft im Sinne Jesu zu deuten.

Am ehesten wird man Zustimmung finden, wenn man beim letzten Mahl „mystische" Verheißung findet. Das Mahl, das

---

[1]) Vgl. M. Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha, 1909, S. 260 f., 206 ff.

[2]) So vielfach Ältere, wie K. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte,[2] 1901, S. 262 ff.; W. Beyschlag, Das Leben Jesu II[2], 227 f. Die Erinnerung an Schleiermacher (vgl. Leben Jesu, 1864, S. 303 ff.; „das mystische Element" 310) ist schwer abweisbar. Aber es bleibt beachtlich, wie Schl. die Betrachtung bietet unter dem Leitgedanken: der Beruf Christi. So werden die Blicke zunächst auf Jesus als „Spender ewigen Lebens" (Th. Zahn, Grundr. d. ntl. Theol., 1928, S. 29 ff.) gelenkt; die „Erfahrung" erscheint bloß als eine jetzt anhebende Möglichkeit (so etwa Feine, Theol. 345).

[3]) Sie ist Vorblick — darum hat man sie von der Ostergeschichte her (s. Wellhausen zu M. 9) oder vom Bekenntnis der Gemeinde als Rückspiegelung erklären können. Sie erschließt andrerseits den Blick in die Tiefe, in die Hintergründe — darum behauptet sie auch wieder ihre Verwachsenheit mit der Geschichte, so daß man umgekehrt von ihr aus sich das Ostererlebnis nahebringt (so A. v. Harnack, S. B. A., 1922, S. 62 ff. (77 f.), wie Ed. Meyer I 156). Lehrreich ist, wie Joh. Weiß das „Entzücken über die gegenwärtige messianische Herrlichkeit" als Kern des Petruserlebnisses herausschält.

durch begleitendes Wort[1]) wie durch die ganze Stimmung, die über ihm liegt, die Abschiedsstunde dumpf und schwer erleben läßt, enthält ja zugleich als Feier wie vor allem durch deutendes Wort die Zusicherung einer Verbundenheit in sich, die durch den Tod nicht aufgehoben, ja, die durch diesen Tod als Begründung der neuen Gottesordnung[2]) recht eigentlich festgemacht werden soll.[3]) Solche Zusicherung wird Verheißung für ein zukünftiges „mystisches" Erleben. Das Abschiedsmahl als solches weist in die Zukunft, da die Jünger allein sein werden. Für diese Zukunft gerade muß die Zusage gelten. In dieser Zukunft kommt der Sinn des Mahles recht eigentlich zur Erfüllung. Wenn die Jünger es wieder feiern werden in der Vergegenwärtigung dieses Zusammenseins, in der Vergegenwärtigung ihres Herrn, der wiederkommen wird, der aber jetzt stirbt für die „vielen", dann wird es ihnen die Feier der Gemeinschaft und der Aneignung sein. Das heißt aber nichts anderes als dies: die Zusage des Abendmahls ist Verheißung für eine „Mystik" des Glaubens.

Hat erst der Ausblick auf den Tod eine „mystische" Zusage ermöglicht in der besonderen Form der Christusmystik? Wenn wir das „Wort" recht gewertet haben, so werden wir eine „mystische Wendung" schon in der Zusage der Reichspredigt erwarten dürfen. Und wir suchen sie nicht vergeblich. Jesus preist selig die Augen, die sehen, die Ohren, die hören.[4]) Er lobpreist den Vater, daß er „dies Weisen und Verständigen verborgen und es Unmündigen enthüllt habe"; solche Beobachtung ist ihm Bestätigung seiner Sendung, seines Berufs: „alles ist mir übergeben von meinem Vater".[5]) Wie verstehen wir die Worte? Verherrlichen sie eine „Gnosis", die bloß „Eingeweihten" offen ist? Jesus ist kein Gnostiker, auch hier nicht. Die Worte sind aber auch etwas anderes als eine rein eschatologische Verheißung

---

[1]) M. 14, 25 P.

[2]) Es braucht nicht betont zu werden, daß der entscheidende Gedanke nicht gebunden ist an das bekanntlich umstrittene Wort vom Bundesblut.

[3]) S. o. S. 157, A. 5, 6, 7.

[4]) Matth. 13, 16 f.; L. 10, 23 f.

[5]) Matth. 11, 25 ff.; L. 10, 21 f.

für die kommende Zukunft Gottes. Sie sprechen von der Gegen
wart. Sie preisen den Glauben, dem in dieser Welt Gottes He
aufgeht. Ihm wird das Verborgene offenbar, von dem Weis
und Kluge nichts sehen; ihm ist damit ein verborgenes Hei
geschenkt. Beginnt in solcher Versicherung nicht „Mystik" de
Glaubens aufzuleuchten? Wir haben schwerlich ein Recht, si
auf enthusiastischen Überschwang eines Augenblicks zurückzu
führen. Aber freilich wird auch von der Gegenwart, vo
der Jesus hier spricht, gelten, daß sie sich in der Zukunf
finden muß.

Einen ähnlichen Klang geben die Seligpreisungen de
Bergpredigt. Ihre Verheißung ist zunächst eschatologisch zu ver
stehen. Darüber ist sich die Forschung weithin einig. Jesus er
hebt die Blicke zu der kommenden Verheißungserfüllung, die de
„Armen" wartet. Aber steckt nicht doch Wahrheit in der ältere
Auslegung, die an das gegenwärtige Reich bei der Zusicherun
denkt?[1]) Jesus ruft den Armen zu, ihrer sei die Gottesherrschaf
Beginnt damit nicht die Zukunft schon geheimnisvoll für die, di
das Wort hören? Erschließt die Zusicherung nicht selber scho
„Anteil",[2]) kann und will sie nicht ihrerseits schon innerlich hinein
heben in den Bereich der Gottesherrschaft?

Aus dem theologischen Kampf wider „die" Mystik erwäch
gegen alle Deutung des Evangeliums in „mystischer" Richtun
ein Einwand. Das Evangelium stelle in die Entscheidung
darum führe es völlig fort von der Bahn des gefühls- oder er
kenntnismäßigen mystischen Erlebens. Die Wahrheit in dem Ein
wand verlangt ihr Recht. Sicherlich, hinter den Seligpreisunge
steht der Bußruf der Bergpredigt, und das Wort von den Un
mündigen führt in die Zeit des Entscheidungskampfes um Jesu
Wer das nicht beachtet, kann die Worte nicht recht deuten. W
würdigen die besondere Sendung, die das Evangelium Jesu m

[1]) Vgl. B. Weiß u. aa. Wernle zählt die Seligpreisungen zu den gege
über der Zeitfrage „neutralen" Worten vom Gottesreich (Jesus 223), vgl. au
Feine[4] 85 f.

[2]) So auch Schlatter 134. Man kann auch an die „Erquickung" im He
landsruf 11, 29 denken. Das „selig" hat einen Gegenwartsklang.

seinem Ausgang vom Bußruf hat. Dadurch ist für den neutestamentlichen Glauben die Grundrichtung festgelegt. Das Leben ist nur durch „Entscheidung" zu gewinnen, in der Beugung und im Gehorsam des Glaubens. Das Evangelium Jesu wehrt der Versuchung, den Glauben „ästhetisch" als Gefühlsmystik oder auch als Gnosis zu deuten. Die Beobachtung der „ethischen" Grundrichtung sichert ein rechtes Verständnis der „mystischen" Wendung. Aber sie kann nicht dawider ausgespielt werden. Man darf nicht vergessen: die Entscheidung ist ihrerseits keine eigentlich „ethische" Entscheidung gegenüber einer rein ethischen Forderung, einem Gesetz, einem Ideal. Sie ist bestimmt durch die Begründung: die nahende Gottesherrschaft. Sie ist Entscheidung gegenüber dem Gottes-willen, der mit dem Zeugnis seiner Zukunft gegenwärtig wird. Er nimmt in Anspruch, er zwingt in die Buße und fordert Gehorsam. Aber seine Herrschaft bleibt Verheißung. Die, die dem Bußruf sich öffnen, können darin die Einladung ergreifen. Das Wort der Vergebung wird Zusammenfassung der Predigt. So ist der Zusage, auch der Gegenwartszusage Raum gegeben. Sie ist selber wirksam in der „Entscheidung". Darum wird in der Entscheidung ein neues Gottesverhältnis eröffnet. Und darum verfehlt ein bloß ethisches „unmystisches" Verständnis ihren Sinn.

Diese Einheit von Bußruf und Einladung, Gericht und Zusage wird nicht erreicht, ja sie ist im Gegenteil schwer bedroht, wo die Gottesherrschaft nur als „Lohn", als Ziel für eine „heroische Askese" nach den „Ausnahmegesetzen" der letzten Zeit erscheint. Gerade die Bergpredigt kann uns diese Einheit nahebringen, nicht nur durch den Eingang der Seligpreisungen, sondern gerade auch durch die zugespitzte Forderung, die dem theologischen Verständnis und noch mehr der Glaubensaneignung so viel Not bereitet. Die theologische Auseinandersetzung mit dem Problem der Bergpredigt bietet zunächst drei Antworten. Man kann darin einen dialektischen Zusammenhang sehen, der weiterführt. Das Wort Jesu nötigt in die Buße, d. i. in die Erkenntnis der Sünde, sagt die alte theologische Antwort, die auch heute noch

ſtarkes Echo findet.[1]) Aber ſagt ſie nicht zu wenig? Jeſus will doch, daß dieſer Gotteswille in ſeinem Jüngerkreis wirklich erfüllt wird! Das wird heute wieder von verſchiedenen Seiten nachdrücklichſt betont.[2]) Es ergibt eine andere Anſicht des Ganzen. Aber muß ſich doch nicht immer neu aufdrängen, wie die wirkliche Erfüllung, ob ſie auch nicht aufhört, allen Ernſt des Anſpruchs zu haben, über das Gegenwartsleben mit ſeinen vielfachen Bindungen nicht bloß durch die Sünde, ſondern auch durch Naturnotwendigkeiten hinausweiſt?[3]) Das iſt recht eigentlich das praktiſche Problem der Bergpredigt; es iſt durchaus nicht erledigt mit der beliebten Zurückführung der Forderung auf die Geſinnung, die ſelbſt eine ſo fragwürdige Wirklichkeit bleibt. So wird die dritte Antwort verſtändlich, der Satz von der „tranſzendenten Ethik" der Bergpredigt.[4]) Er nimmt mit dem Eingeſtändnis der „Unerfüllbarkeit" die erſte Antwort auf und lenkt doch zugleich die Blicke auf Erfüllung, die kommen muß. So kann er als Zuſammenfaſſung erſcheinen. Aber er trägt einen Geſichtspunkt in ſich, der eine neue Betrachtung eröffnet. Und dieſer entſcheidende Geſichtspunkt muß zur Durchführung kommen. Ohne das läuft der Satz von der „tranſzendenten" Ethik Gefahr, ſchließlich doch nur eine entleerende, weil vom Ziel der Buße, der Gegenwartsentſcheidung abſehende Wiederholung der erſten Antwort zu ſein.

Über dem Bußruf, den „Weiſungen" Jeſu ſteht die Botſchaft von der Gottesherrſchaft. So erſt werden ſie ſelber voll verſtändlich. Sie zeigen die Gerechtigkeit, die Haltung der Menſchen, denen die Herrſchaft Gottes nahegekommen iſt, die „vor Gott"

---

[1]) S. nur G. Kittel, Z. f. ſyſt. Theol., II 555 ff., wie K. Stange, ebd. S. 37 ff. und Billerbeck, IV 20 f.

[2]) Schlatter, Matth. 168; K. Bornhäuſer, Die Bergpredigt, 1922 (192 f.); neuſtens H. Windiſch, Der Sinn der Bergpredigt, 1929.

[3]) Angeſichts der Klagen Jeſu über Volk und Jünger, angeſichts von Worten wie M. 10, 26 f., angeſichts des geſchichtlichen Ergebniſſes des Bußrufs wird man dieſe Erwägung nicht als dogmatiſche Eintragung abtun können. Vgl. auch Bultmann, Th. Bl., 1929, Spalte 143 f. A. gegen Windiſch.

[4]) P. Feine, Theol.[1] 176, 178,[4] 103.

gestellt sind.[1]) Die Gottesherrschaft ist Verheißung für eine Zukunft, die noch aussteht. Das empfindet man schmerzlich gerade bei diesen Weisungen, die noch diese gottesferne Welt voraussetzen.[2]) Aber die Gottesherrschaft ist Verheißung einer Zukunft, die kommt. Es gibt Menschen, die wissen etwas von Gottes Gericht und von der Güte des himmlischen Vaters. Darum können ihnen diese Weisungen für die Gegenwart gegeben werden.[3]) Wenn anders aber so die Verheißung über den Weisungen steht,[4]) so wollen sie auch im Licht kommender Erfüllung gelesen werden. Fragen wir, wie diese Weisungen, die zum Bußgericht werden, die in die Zukunft weisen und so gerade die Gegenwart in Anspruch nehmen, im Jüngerkreis ihre Verwirklichung gefunden haben — soweit sie sie wirklich gefunden —, so können wir nur auf den Glauben verweisen, dem die Gottesherrschaft in der Christusverbundenheit verborgene Wirklichkeit geworden ist und der darum das „neue" Gebot der Liebe[5]) kennt. Ihm wird die Berg-

[1]) In der Richtung bewegt sich das Verstehen bei Dibelius (die „Haltung", „das Ethos", das „neue Sein" „im Angesicht des Reiches" 45 vgl. 54, 60), bei G. Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik, 1927, (219 wenn der Mensch „vor diesem Gott steht"), und bei. auch bei Schlatter (154 „was deshalb geschehen muß, weil Gottes Herrschaft nahe ist, und deshalb geschehen kann, weil sie gegenwärtig ist"). Der alte Satz von der Gerechtigkeit des Himmelreiches wird so aus der eschatologischen Einstellung neu gestaltet. Vgl. Matth. 21, 43: die Herrschaft gegeben einem „Volk, das ihre Früchte wirkt".

[2]) 5, 39 ff., aber auch 27 ff.

[3]) So kehrt sich das Verhältnis um. Darauf dringen alle die, die — in der Linie der orthodoxen Auffassung - betonen, daß Erfüllung erst vom Evangelium aus zu erwarten ist.

[4]) 5, 48 ἔσεσθε! Vgl. Schlatter 197. — Am meisten Berührung dürfte die hier gebotene Auffassung haben mit A. Runestam, Das ethische Problem der Bergpredigt, Z. f. syst. Th., IV 555 ff., vgl. 562: die sittlichen Forderungen der Bergpredigt wie die Seligpreisungen „gehen gleichsam den Ereignissen voraus", die Liebe „gehört zu einer Ordnung, einem Reiche, das nicht von dieser Welt ist, und doch fordert Gott diese göttliche Liebe von euch". Vgl. auch Feine, Rel. 87.

[5]) So wird Joh. (13, 34 f., I 2, 7 ff., II 5) auch hier der Ausleger des synopt. Evangeliums. Das „alte" Gebot ist das „neue", dem durch Jesus Verwirklichung ward und wird, das dabei immer „neu" bleibt, immer in die Zukunft weist (vgl. auch Th. Häring zu 1. Joh.).

predigt, was sie sein soll. Die Bergpredigt weist in die Zukunft, indem sie sich an solchen Glauben wendet. Und — sie dient dieser Zukunft. So erst erschließt sich ihr tiefster Sinn. Er liegt nicht in der Aufklärung. Es ist bekannt, daß man mannigfache Entsprechung zu der Belehrung aus der rabbinischen Literatur beigebracht hat. Davon ist die einzigartige Bedeutung dieses Zeugnisses, das nicht ist wie das der „Schriftgelehrten", letztlich gar nicht berührt. Auch die Bergpredigt ist Heilandswerk. Jesus will damit „Erfüllung" bringen. Er tut es, indem er in die Entscheidung stellt. Er tut es mit dem Zeugnis vom himmlischen Vater und den Seligpreisungen. Er tut es mit dem Kampf wider die Verzerrung des Gotteswillens und all den „paradoxen" Worten, die in das Leben die starke Spannung hineintragen. Er handelt gerade auch in der Bergpredigt als der, der ἐξουσία hat.[1]) Davon weiß ein Glaube, dem durch die Worte Jesu die nahekommende Gottesherrschaft zum Bruch mit „dieser Welt" und zur Eröffnung eines neuen Lebenszusammenhanges wird.

Freilich kann gerade bei solchem Ausblick auf kommende Erfüllung wieder das „noch nicht" sehr schmerzlich bewußt werden. Wir empfinden das Unerfülltsein, die Unerfüllbarkeit für unsere Welt, für unser eigenstes Leben, die bleibende Zukünftigkeit von Forderung und Verheißung.[2]) Um so mehr muß sich das Augenmerk zuletzt darauf richten, wie der Weisung, wie der Verheißung der Sinn und die Geltung gesichert wird durch den, der hier redet und handelt.

Jesus hat in seine Nachfolge gerufen. Es ist gewiß nicht zufällig, daß der Ruf uns da begegnet, wo es klare letzte Entscheidung gilt.[3]) Die Forderung dringt auf die Wahrheit, die den „Antimystikern" vielfach besonders am Herzen liegt, den Gehorsam, die Willenshingabe. Aber man sollte nicht vergessen, daß gerade

---

[1]) Matth. 7, 29.

[2]) Dies Empfinden vermißt man nicht selten dort, wo die Frage der Erfüllung einfach die Antwort findet, daß die Rede an die Jünger gerichtet sei.

[3]) M. 8, 34 P.

der „Mystiker" Johannes die Jüngerpflicht einschärft, zu lieben „wie er geliebt hat".[1]) Auch hier müssen wir über das Ausspielen hinaus. Die Nachfolge im Wandel ist nicht zu scheiden von dem inneren Leben, dem Geheimnis des Gottesverhältnisses. Kann man es übersehen, wenn Jesus der Aufforderung, sein Joch aufzunehmen und von ihm zu lernen, die Begründung gibt: „ich bin sanftmütig und demütig von Herzen"?[2]) Er ermuntert zum Gebet. Das Gebet, zu dem er anleitet, ist in dem Ernst der Gesammeltheit auf Gottes heiligen Vaterwillen sicher frei von allem ekstatischen Überschwang. Aber es kann sein „mystisches" Geheimnis nicht verleugnen, wenn anders es bestimmt ist von der „mystischen" Gewißheit des „Vaters", der „im Verborgenen ist" und „sieht".[3]) In dem Aufruf erkennen wir den Beter Jesus. Sein Leben mit Gott und vor Gott will ausstrahlen im Leben der Jünger, die er in seine Nachfolge beruft. Wir haben gesehen, wie Johannes die Anschauung durchbildet: der Sohn zieht hinein in seine Verbundenheit mit dem Vater. Sie ist angelegt auch im synoptischen Zeugnis.

Die Anschauung schließt in sich die „mystische" Betrachtung des Bildes Jesu. Man hat an diesem Bild die „mystische Tiefe" geschaut. Auch bei den Synoptikern ist sie nicht zu übersehen. Fr. Büchsel hat feine Bemerkungen gemacht über den Opfertod Jesu als Tatzeugnis seiner Überzeugung von der Wirklichkeit des „Jenseitigen", die sich ihm „tatsächlich" „durch den Geistbesitz" erschlossen hat.[4]) Sein Wirken und Zeugen wird getragen von dem Umgang mit dem himmlischen Vater, von „Gebetsmystik".[5]) In einem „mystischen" Visionserlebnis ist ihm

---

[1]) S. o. S. 176, 188. [2]) Matth. 11, 29. [3]) Matth. 6, 6. 18.

[4]) Der Geist Gottes im Neuen Testament, 1926, S. 219, 217. Ähnlich hat schon P. Kölbing, Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus, 1906, S. 78 f., die Todesentschlossenheit Jesu verständlich gemacht aus seinem Erlebnis der „Gegenwart Gottes und der zukünftigen Welt".

[5]) Das sieht ein „idealistischer" Theolog wie K. Bornhausen (Die Offenbarung, 1928, S. 179): „Jesus verkündete allein die Nähe Gottes und seines Reiches. Diese Beobachtung stützt sich einmal als sicherste Quelle auf Jesu Gebet und seine Art." Auch R. Reitzenstein findet an dem Personbild Jesu, das

beim Antritt seines Werkes seine Sohnschaft bestätigt; in „Gebetsmystik" lebt er sein inneres Leben als der Sohn. Als der Sohn *hat* er die Verbundenheit. Sie steht nicht als fernes Ziel vor ihm, sie ist gewisseste Gegenwartstatsache, gründend in der Ewigkeit, die seine Gegenwart trägt.[1]) Der Abstand von der „eschatologischen Mystik" der Glaubenden ist deutlich. Um so bedeutsamer, wie wir auch bei dem Sohn die *eschatologische* Wendung beobachten können! Zeugnis ist vor allem die Menschensohnbezeichnung. Daß sie „eschatologisch" ist, dürfte unbestreitbar sein. Aber die eschatologische Bedeutung ist nicht anzuführen gegen die Anwendung auf die Gegenwart. Was er *ist*, von Gott, vor Gott, das erfaßt Jesus, das deutet er an gerade auch, indem er sich als den *Menschensohn* weiß und bekennt, der da „*kommt*". Wenn anders der „Messias" der König in Gottes zukünftigem Reich ist, greift er aber auch mit der *Messias*bezeichnung in die *Zukunft* und — stellt damit dar, was er *ist*.[2])

Das Bild Jesu darf, ja muß Deutung sein für seine Forderung und seine Verheißung, wenn anders er in seine Nachfolge ruft und in sein Leben hineinziehen will. Im Lichte dieses Bildes sind seine „paradoxen" Worte vor Mißdeutung geschützt. Freilich behält sein Bild in den Evangelien die klare *Einzigartigkeit*. Bloße Vorbildbetrachtung muß zerbrechen an dem Abstand des Einen von den Vielen. Das besagt keine Aufhebung des Gedankens der Nachfolge. Aber wir werden dadurch an die Eigenart der „*Glaubensmystik*" gemahnt, in der dies Bild wirksam wird. *Wie* wird es wirksam? Dadurch, daß der *Gottes*-

---

als Phantasieschöpfung der Zeit „vollkommen unbegreiflich" sei, kennzeichnend die „wunderbare Gottesnähe", in der er „sich selbst fühlt" und zu der er führen wolle (Hist. Ztschr., 1922, S. 48 f.). „Der Beter" Jesus wird gewürdigt bei Schlatter (Gesch. d. Chr., 249 ff.: „das Wirken Jesu war von seinem Gebet getragen" 249, das Gebet „der Höhepunkt seines Erlebens" 255); bei Feine, Th. 41 ff. u. Rel. 10 ff. u. aa. (vgl. noch J. Jeremias, Z. nt. W., 1926, S. 134 ff.). Treffend urteilt K. L. Schmidt, Z. nt. W., 1922, S. 288: „Im Blick auf sein Gebetsleben ... hat es keinen Sinn, Ethik gegen Mystik auszuspielen."

[1]) Damit ist dem Sinnen des Lieblingsjüngers die Aufgabe geboten, s. o. S. 176 ff. Vgl. auch M. 12, 35 ff. P.

[2]) Über das Messiasproblem habe ich gehandelt N. k. Z., 1921, S. 462—477.

ruf gehört wird, der in Jesus ergeht. Weil er der Sohn ist, darum ist er der Ruf, das Wort Gottes in seinem ganzen Leben. Und darum kann er als der Mittler „vor Gott" stellen, in die „Mystik" des Glaubens leiten. Das Evangelium Jesu zeigt sie nur angelegt. Aber so wirft es sein helles Licht auf das Grundmerkmal, das bei Paulus und nicht bloß bei ihm so deutlich hervortrat. Diese „Mystik" hängt am Wort. Damit ist uns die Aneignung eröffnet.

Abschluß.

Zur inneren Auseinandersetzung mit der „eschatologischen Mystik" des Neuen Testaments. Das Urchristentum und wir.

Es ist für ein Christentum, das irgendwie noch eine innere Verwandtschaft mit dem Neuen Testament hat, keine Schwierigkeit, einen „Schriftbeweis" aus einzelnen Worten zu führen. Aber ein solcher Schriftbeweis hat etwas Unbefriedigendes. Daß wir gleiche (oder ähnliche) Gedanken und „Gewißheiten" haben, kann uns nicht unserer Einheit mit dem Neuen Testament versichern, wenn wir nicht mehr in der Hauptlinie gehen. Dies Bewußtsein aber konnte schwinden. Das wurde die Not evangelischer Dogmatik. Vielleicht darf man sagen, die Überwindung dieser Not sei heute wieder klar zu sehen. Die Schrift überwindet die Not — als Trägerin des Gnadenmittels — durch die Kraft des Wortes, das heute Glauben weckt, durch ihr „eschatologisches" Zeugnis von „Gott in Christo", das in die „Mystik" des Glaubens leitet. Historisch-theologische Besinnung aber kann die so gewonnene Einheit verständlich machen. Das möchte diese Studie als Ergebnis buchen dürfen.

Die entschlossen eschatologische Auffassung hat die urchristliche Frömmigkeit dem Gegenwartschristentum ferngerückt. Die Naherwartung, wie sie das Urchristentum nährte, hat sich nicht erfüllt; und die Vorstellungen verleugnen nicht den Mutterboden des antiken Weltbildes. Schlichter Wahrheitssinn mußte sich eingestehen, daß einfache Anpassung nicht angängig ist. Daran kann auch die Geneigtheit, das eigene Christentum prüfen und richten zu lassen, nichts ändern. Es ist verständlich, daß man sich wohl

auf die „Mystik", die unmittelbare Gegenwartsfrömmigkeit, zurückziehen wollte. Das „in Christo" ist Quell der paulinischen Frömmigkeit; der Quell fließt auch uns. Aber auch die „Mystik" unterliegt religionsgeschichtlicher Erklärung, die sie in die Zeit hineinbannt. An ihr wird der „Hellenismus" der „Sakraments-", der „Kultfrömmigkeit", der „Gnosis" beobachtet. Wir haben den inneren Zusammenhang mit der Eschatologie verfolgt. Muß uns nicht darum mit der Eschatologie auch die Mystik entschwinden? Rettung aus der Not scheint nur der Rückgang auf Kernworte oder eine bleibende Kernbotschaft, also etwa auf die Botschaft der Vergebung.[1]) Aber wird das nicht der Triumph des Auslese-verfahrens? Man müßte den Zusammenhang sehen zwischen der Kernbotschaft und der Eschatologie und Mystik, die der Frömmigkeit ihr Gepräge geben! Ist die Einheit etwa schon gewonnen mit dem Satz, daß durch die Rechtfertigungsbotschaft alle Mystik und alle Eschatologie, wie sie der Glaube der neutestamentlichen Zeugen im Zusammenhang mit der religiös-theologischen Überlieferung ihrer Welt verkünde, das Vorzeichen bekomme: es kann, es muß gesagt werden, aber es ist nicht das Letzte?[2]) Wir wollen die Schwierigkeiten, die die historisch-kritische Untersuchung bringt, nicht verkleinern. Wir brauchen die Lösung nicht nur in der „praktischen Exegese" zu suchen. Es gibt eine Tiefeneinheit, die „Eschatologie", „Mystik" und „Kernbotschaft" umschließt. Um sie mühte sich diese Untersuchung. Ich denke, wenn wir die urchristliche Frömmigkeit in ihrer inneren Einheit sehen, dann sehen wir auch unsere Einheit mit dem Urchristentum. Dann wird es aus historisch-theologischer Besinnung verständlich, warum das Neue Testament mit seinem Zeugnis alle Kluft der Zeiten überwindet.

„Eschatologie" und „Mystik" fanden ihre Einheit in der „Glaubensmystik". Neutestamentlicher Glaube ist Hingespanntsein auf die Zukunft Gottes. Und dieser Glaube hat das Bewußtsein der Verbundenheit; er hat es eben im Harren und

[1]) So etwa W. Bousset, Kyrios Christos, S. 135, 172, 364.

[2]) Vgl. K. L. Schmidt, Der Apostel Paulus und die antike Welt, Vorträge der Bibliothek Warburg IV S. 38 ff. (63: „Protest gegen alle Konkretisierung"

Ausschauen, weil ihm der „Kommende" vertraut ist aus seiner Offenbarung. Glaube kann nicht ohne Zukunftsspannung sein, wenn er irgend noch Glaube an den „Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi" ist, und er ist nicht Heilsglaube ohne alles Bewußtsein der Verbundenheit. Darum redet das Neue Testament zu uns als Ganzes und nicht bloß in „Kernsprüchen", die Gegenwartsfrömmigkeit angleichend in ihr Leben hineinzieht. Darum wird die Mauer „transparent", wenn in der „Eschatologie" und in der „Mystik" der Glaube gesehen wird.

Es ist freilich verständlich, wenn das Gefühl des Abstandes noch nicht schwindet. Die Übereinstimmung kann abstrakt-formal erscheinen. Vielleicht empfindet man auch, daß sie im Bann des Subjektivismus bleibt. So mag man sich erinnert fühlen an eine Theologie, die sich der Einheit mit Paulus fast nur noch an der „Freiheit" des Glaubens überführend versichern konnte. An den Vorstellungen von dem Objektiven scheint das Auseinanderstreben schmerzlich deutlich. Aber der Eindruck ist doch irreführend. Glaube ist Glaube als das Hingewandtsein zu Gott. Es ist unschwer zu sehen, wie die Gottesgewißheit in der eschatologischen Haltung und im „mystischen Bewußtsein" das Tragende und Gestaltende ist. Das Herz dieses Gottesglaubens aber ist die Gewißheit von Gericht und Gnade, von der Vergebung, die der heilige Gott in Christo darbietet. Und darum ist mit dem Glauben, wenn er nur wirklich Glaube ist, nicht bloß eine rein „subjektive", „seelische" Einheit eröffnet. Gerade im „Seelischen" behält ja die Sonderart weithin freies Feld. Der Glaube ist „transsubjektive" Bezogenheit.

Auf diese „transsubjektive" Begründung des Glaubens weist die zweite Beobachtung unserer Untersuchung, eng verwachsen mit der ersten. Der Gottesglaube entsteht an der Christusbotschaft als dem Ruf Gottes. Wir haben bei Paulus verfolgt, wie seine Anschauung sich sammelt in der Anschauung vom Wort. Am deutlichsten wird die Zusammenfassung im Galater- und Römerbrief; hier erscheint das Evangelium als „Gotteskraft zur Errettung" als der Gegenstand des paulinischen Denkens. Aber im Licht dieser Beobachtung tritt die Grundlinie im ganzen Zeugnis scharf

heraus. Die Gnosis der Gefangenschaftsbriefe strahlt aus von dem „Wahrheitswort des Evangeliums". Und was wäre die „mystische" Hoffnungsfrömmigkeit der Thessalonicherbriefe ohne das Gotteswort des Evangeliums, das sie als Missionsbriefe beleuchten? Paulus aber erscheint auch in seiner Sammlung auf das Wort nur als der Theolog des Urchristentums. Gleich bei der „mystisch gefärbten" Hoffnungsfrömmigkeit des Hebräer- und ersten Petrusbriefes haben wir gesehen, wie sie ermöglicht ist durch das Bild Christi; so stellte sich die „Mystik" hier gerade dar als das „Gedenken Christi". Im Sohn aber wird der Ruf Gottes ergriffen, der „in dieser Letztzeit in ihm geredet hat", das Wort, durch das Menschen „wiedergeboren" werden. So fällt der Blick weiter auf Johannes. Wir konnten bemerken, wie ihm gerade von der apokalyptischen Weltbetrachtung her seine Aufgabe zuwächst: dem Glauben das Bild des Sohnes zu zeichnen, in dem der unsichtbare Vater zu sehen ist, weil in ihm „das Wort Fleisch ward". Johannes trat uns seinerseits entgegen in seiner Einheit mit den Zeugen der Urgemeinde, die durch das Erlebnis des Auferstandenen berufen sind. Ihre Botschaft war das Wort Jesu, sein Bußruf, seine Gnadenanbietung, neubegründet durch Gottes Taten, aber auch fortgepflanzt mit den Worten, mit dem Bild des geschichtlichen Jesus. Zuletzt wurde uns am Wirken Jesu eindrücklich, wie das Wort, das er ausrichtet, das er darstellt, das Mittel des Gotteswirkens ist. Von dem geschichtlichen Anfang des Evangeliums zieht sich die eine Linie durch das neutestamentliche Zeugnis hindurch.

So wird es zur entscheidenden Frage, ob der Glaube in dieser Linie geht. Die Frage wird zur Rechtfertigung des reformatorischen Christentums. Gegenbildliche Veranschaulichung bietet gerade mancherlei „eschatologische Mystik" in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte.[1]) Für Oberflächenbetrachtung mag sie

[1]) Hier greift natürlich auch die Aufgabe einer Vergleichung mit der „eschatologischen" „Gnosis" ein, die uns im „christlichen" „Gnostizismus" und seinen heute vor allem unter dem Stichwort „Mandäismus" verfolgten religionsgeschichtlichen Zusammenhängen begegnet. Es ist bedeutsam, wie sich bei R. Reitzenstein mit der (stärkeren) Wendung zum Orient („Iran"!) das Hervortreten

dem Neuen Testament mit der Anknüpfung an Gnosis, Apokalyptik, Mystik näherzustehen scheinen. Aber sie löst sich ab, indem sie eben nicht in jener Linie geht. Unsere Untersuchung hat die Schicksalsfrage der „eschatologischen Mystik" entrollt. Woher empfängt die Gewißheit der andern, der kommenden Welt Inhalt und Begründung? Aus einer „apokalyptischen" Metaphysik, einer Gnosis der Himmels-, der Engelwelt?[1]) Aus den Sehnsüchten der Seele, die nach himmlischem Frieden und himmlischer Klarheit, die nach ihrer Heimat verlangt?[2]) Aus einer mystisch-religiösen Philosophie des Geistes, der zu seinem reinen, ungehemmten Leben emporstrebt? Alles Möglichkeiten, die Wirklichkeit werden. So gibt es mystisches Leben mit eschatologischer Spannung vor allem als Ringen um das „engelgleiche" Leben, aber auch als Ringen um den Frieden, die Verklärung der Seele oder um die Vollendung des Geistes. Die Hoffnung der Auferweckung kann dabei christlicher „Hoffnungsmystik" ihren „Realismus" sichern; sie kann sich aber auch „spiritualistisch" verflüchtigen bis hin zu idealistischer Geistesmystik. Neutestamentliche Hoffnungsmystik hebt sich von all solchen Gegenbildern ab. Was gibt ihr ihre Eigenart? Noch nicht das Empfinden für das Geheimnis; dies Emp-

---

der Eschatologie verbindet, sehr lehrreich zu beobachten auch an kleinen Anderungen und Ergänzungen (vgl. Mysterienreligionen ^{3}21 — ^{1}8; ^{3}50 — ^{1}35, ^{3}67 *αἰὼν μέλλων* — ^{1}39). Es kann so das Bild einer eschatologischen Mystik aufsteigen, etwa in der Vorstellung der (jetzt schon zu erlebenden) Himmelfahrt der Seele (^{3}51). Joh. Leipoldt unterscheidet (wesentlich orientalische) „Jenseits"- und („griechische") „Diesseitsmystik" (Sterbende und auferstehende Götter, 1923, S. 29 ff.). Aber wo ist hier Eschatologie als Vergegenwärtigung, als Offenbarung und Nahekommen Gottes wie im N. T.? Die „kosmologische" Anschauung setzt den Menschen als Träger des Göttlichen auf den Thron (vgl. dafür auch G. P. Wetter, Phos 1915, S. 153, 156 f., 166 und die Beobachtung bei Ignatius o. S. 191, weiter o. S. 9, A. 2 u. S. 122). Aus diesem Gegensatz ist auch der Unterschied der „Persönlichkeitsmystik", wie sie den Glauben kennzeichnet, von der Mystik der „Kräfte" und „Erlebnisse" (vgl. dazu auch G. P. Wetter, Charis, 1913, S. 75, 113, 201) zu bestimmen. Mir scheint deutlich, daß die Vergleichung, soweit sie überhaupt möglich ist, nur die Eigenart des neutestamentlichen Glaubens und seiner „Mystik" bestätigen kann.

[1]) Vgl. o. S. 169 f. (zu Joh.), 58 ff. (Kol.), 43 f. (Herm.)

[2]) Darf man hier zur Veranschaulichung die Oden Salomos anführen?

finden treffen wir auch sonst wohl, und es hindert im Neuen Testament nicht einfach alle „Schau". Das entscheidende Kennzeichen ist vielmehr die Sammlung auf Christus, in der der Gottesglaube seine Gestalt bekommt, die Bindung an das Wort. Wir erproben an der Vergleichung, was die neutestamentliche Frömmigkeit am „Wort" hat. Der reine Strukturbegriff der „eschatologischen Mystik", die Lebensform eines Hingespanntseins auf die kommende, die andere Welt, das die „mystische" Verbundenheit einschließt, erklärt noch nicht die Eigenart dieser Frömmigkeit. Ihr Lebensgeheimnis ist das Wort der Christusbotschaft. Darum geht reformatorisches Christentum in der Hauptlinie; unwillkürlich hat sich uns vom Römerbrief aus der Ausblick eröffnet.

Wir sahen, wie in dieser Sammlung auf das Wort das Tiefenverständnis der „Mystik" des Glaubens aufleuchtet. Christum gegenwärtig haben als den „Herrn", „in dem" Gott uns nahekommt, mit dem lebendigen Bewußtsein seiner wirksamen Nähe, mit dem Bewußtsein der Verbundenheit, die das Sein „im Geiste", „in Christo" erschließt, und dem ständigen Blick auf kommende Offenbarung, darum „vor Gott" stehen und leben, das ist die „Mystik" des Glaubens, der „in Christus" den Ruf Gottes erfaßt hat. Freilich kann solche „Tiefendeutung" nicht als einfache Beschreibung der besonderen geschichtlichen Erscheinung auftreten; sie will daraus erarbeitet werden. Aber an dem Tiefenverständnis können wir uns der Einheit vergewissern, in der der Abstand des Geschichtsausblicks, der Unterschied des Weltbildes und die Fremdheit des gnostischen Ausdrucks verschwinden. Andererseits freilich muß die Erinnerung an den Widerspruch, der im Protestantismus gegen jede „mystische" Wendung des Glaubens erhoben wird, eine Mahnung an das Problem sein, das über der Aneignung des „Wortes" des neutestamentlichen Glaubenszeugnisses steht.

Die „Sammlung auf das Wort" dient dazu, seine „Wahrheit" zu entbinden. Damit, daß es eingeht in neue Zeit, daß es nicht mit der ersten Zeit vergeht, bewährt das Wort, daß es das „bleibende" Wort Gottes ist. Indem Jesus im Wandel der

Zeiten der Glaubensgrund, die Gottesoffenbarung bleibt, erweist er sich als Menschheitsheiland. Wer darf es wagen, die Botschaft zu binden an die Vorstellungen und Empfindungen vergangener Zeiten! Aber die Aneignung des Wortes kann zur Umbildung werden. Man zieht das Wort von der „Liebe" Gottes hinein in eine Weltbetrachtung, der die Zukunftsaussicht, vielleicht auch der Jenseitsblick mehr oder minder fremd ist. Man findet die Liebe in der Versöhnung, durch die die Kirche als die geschichtliche Heilsanstalt gestiftet ist. Man ergreift sie in der gütigen Vorsehung; man sucht und erlebt sie in der Läuterung und Erfüllung des persönlichen Lebens. Christus erscheint wesentlich als der Versöhner, der mit seinem Werk das Lebensvertrauen, wohl auch die „Mystik" eines Gotterlebens in der Gegenwart ermöglicht; oder er steht vor der Seele als Stifter und himmlischer Herr der Kirche. Auch „unkirchliches" Christentum kann ihm noch eine fortdauernde geschichtliche Sendung zuschreiben als Künder des Menschheitsevangeliums der Liebe und Verkörperung des religiösen Menschenideals. Es bleibt auch der Ausblick auf das Jenseits, nicht bloß im kirchlichen Christentum, sondern auch im „idealistischen". Aber es hat seinen Grund, daß er sich entscheidend wandelt. Je mehr die Kernbotschaft hineingezogen wird in ein Christentum, das ein ganz anderes Weltverhältnis hat, desto fremder muß der Glaube des Urchristentums erscheinen wegen seiner — „eschatologischen Mystik". Die Frage wird brennend, ob und wieweit man wirklich noch die Kernbotschaft, das Wort des Neuen Testaments hat.

Der Aufgabe, das Wort mit seiner Wahrheit frei zu machen, dient seit den Tagen des Rationalismus die historisch-kritische Forschung mit der zeitgeschichtlichen Erklärung, wie sie an die Stelle naiver Umdeutung oder Beiseiteschiebung des Fremden tritt. Sie erfüllt zweifellos nicht bloß eine schlichte Wahrheitspflicht, sondern auch eine besondere Sendung gegenüber dem Glauben, indem sie zeitgeschichtlich erklärt, was zeitgeschichtlich erklärt werden kann. Auch wer den eschatologischen Gottesglauben des Neuen Testaments mit seiner „Mystik" nicht preisgeben kann, muß dankbar sein, daß ihm religionsgeschichtliche Forschung dazu

hilft, durch Vorstellungen und Empfindungen durchzustoßen zur entscheidenden Glaubensbotschaft. Aber es ist freilich etwas anderes, Vorstellungen und Empfindungen religionsgeschichtlich erklären und — das Wort einfach herauslösen aus dem Zusammenhang der „eschatologischen Mystik" des Glaubens. Es ist deutlich, wie das Problem der „Aneignung" in der historisch-kritischen Forschung seine Zuspitzung erfährt. Sie läßt durch ihr „Archaisieren" die Fremdheit, den Abstand sehr lebhaft empfinden. Sie verheißt dabei die Lösung des Problems, indem sie den Kern herauszuschälen unternimmt — unter unausweichlichem Einfluß der eigenen „modernen" Glaubensanschauung.[1]) Aber es steigt ihr nicht bloß selber wohl bei ihrer Arbeit das Bedenken auf, ob solche Herauslösung wirklich durchzuführen ist. Diese Arbeit muß in ihren Ergebnissen auch immer wieder die Frage wachrufen, ob bei der Entschälung nicht der Kern selber angegriffen ist. Man hat sich gesammelt auf das „Wort", wie es den neutestamentlichen Glauben trägt, und als Endergebnis erscheint die Gefahr, daß man dies Wort verliert.

In diese Problemlage greift unsere „geschichtliche" Untersuchung. Sie leitet zur Sammlung auf das Wort und rechtfertigt damit die Reformation. Aber sie verwehrt mit dem Aufweis des inneren Zusammenhanges doch zugleich die Herauslösung aus der „eschatologisch-mystischen" Einstellung. Das Wort ist zusammenzuschauen mit der Wirklichkeit des Gottes, der in Christo dem Glaubenden eine geheimnistiefe Hoffnung und zugleich damit das „mystische" Bewußtsein gegenwärtiger Verbundenheit schenkt. So hat es seine „existentielle" Bedeutung für den Menschen in dieser Welt als der „Ruf" Gottes, durch den er geheiligt, d. i. im Glauben Gottes eigen wird.

Die geschichtliche Feststellung wird aufgenommen von dogmatischer Besinnung. Sie erfolgt aus dem Gottesglauben heraus, der natürlich nicht verleugnen kann, daß und wie er am neutestamentlichen Wort entstanden ist. Das Wort des leben-

[1]) Ich habe das Problem erörtert „Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube", 2. Aufl. 1914.

digen Gottes muß ein eschatologisches Wort sein. Der Gott, der in Christo die Welt sich versöhnt und seine Herrschaft kundmacht, ist der Herr der Zukunft, in der offenbar werden soll, was sein geschichtliches Handeln bedeutet. Er kann geschichtlicher Menschheit in seiner Offenbarung nur so nahekommen, daß dies Nahekommen Anfang, Weissagung ist. Daß Gott es ist, der ihm in Christo begegnet, das „vergegenwärtigt" sich der Glaube im Zukunftsausblick![1]) Aber das Wort, das in Gottes Zukunft weist, ist als Christusevangelium zugleich „Berufung" für die Gegenwart; und so leitet es in ein „mystisches" Gottesverhältnis. Jetzt begegnet Gott dem Menschen in dem Wort, das Glauben heischt. So ist der Mensch auf Glauben gestellt. Aber in diesem Wort begegnet ihm eben wirklich Gott. Es stellt „vor Gott", in die „Gegenwart Gottes"; es eröffnet dem glaubenden Menschen einen verborgenen „mystischen" Lebenszusammenhang des Geistes mit dem Sein „in Christo". Dies Wort ist eben etwas anderes als Enthüllung einer Wahrheit, einer Idee oder auch als die Anzeige einer geschichtlichen Heilsveranstaltung. Es hat seine Wirklichkeit als das Wort der Berufung. Es bleibt nicht das Wort, wenn man den „Gehalt" herauslösen will; der Gehalt: die heilige Liebe Gottes, die Gnade, heischt die Form: den „Ruf". Der eschatologische Ausblick und die „mystische" Aneignung dienen dazu, diesem Wort seine „existentielle" Bedeutung, seine Wirklichkeit zu sichern; das ist ihre dogmatische Rechtfertigung vom Wort aus.

Man darf von der Reformation sagen, daß sie das Wort nicht aus diesem „eschatologisch-mystischen" Lebenszusammenhang gelöst hat.[2]) Er ist auch ständig zu beobachten an der lebendigen

---

[1]) Eine wundervolle tiefsinnige Prägung des Gedankens bietet S. Kierkegaard, der Lutheraner: „Selbst das Judentum war zu präsentisch, trotz seines prophetischen Charakters, es war ein Futurum im Präsens, das Christentum ist ein Präsens im Futurum" (Pap. VIII [1] A 305). Vgl. W. Ruttenbeck, S. Kierkegaard, 1929, S. 265. — Gottes Zukunft — „geschichtlich" und „jenseitig"!

[2]) Es braucht nur daran erinnert zu werden, wie für den Reformator die Gerechtigkeit mit der Mortifikation, mit der Überwindung der Sünde (so auch Gal. von 1535, W. 40, 2 S. 24), wie demgemäß auch Christus als Befreier (sic

Wirksamkeit des Wortes in der Kirche. Eine „eschatologische" und eine „mystische" Wirklichkeit, die ihren Anspruch immerfort geltend machen, sorgen dafür, dem Wort die Doppelbeziehung zu wahren. Die eschatologische Wirklichkeit ist der Tod, als die immer vor Augen stehende Grenze des geschichtlichen Lebens. Durch den Tod wird dem Glauben die eschatologische Richtung aufgenötigt — freilich oft mit individualistischer Einengung des Blicks. Die eschatologische Richtung gestaltet ihrerseits auch das „mystische" Leben des Glaubens, so daß es sich schärfstens abgrenzt gegen alle „ästhetische" „Immanenzmystik". Am Versöhnungsglauben der Orthodoxie, der doch eben nicht bloß Begründung des Vorsehungsglaubens ist, kann man sehen, wie die Auffassung des Heils so eschatologisch bestimmt bleibt. Der Ausblick des Todes stellt vor Gott. So aber treibt er ins Gebet; und das Gebet ist die Betätigung des „mystischen" Glaubensverhältnisses. Am Gebet wird eindrücklich, warum es ein Anliegen wird, die „mystische" Seite am Glauben ins Licht zu rücken. Es gilt nicht bloß der Innerlichkeit des Glaubens ihren Lebensraum zu wahren; es gilt zugleich und in Sonderheit auch das „mystische" Bewußtsein der „Nähe" und der „Verbundenheit"

---

et nos aeque habemus futurum Christum, 40, 1 S. 378) Gegenstand der Hoffnung, zukünftig bleibt. Der Reformator ist gewiß nicht zu verstehen ohne die eschatologische Einstellung. Aber sie trägt die „mystische" in sich: per spem in celo habitamus (W. 3, S. 389), sic ergo anima facta est spes et speratum simul, quia in eo versatur, quod non videt, i. e. in spe (Röm. II 202). Die „Glaubensmystik", wie wir sie gerade auch beim Rechtfertigungsbewußtsein beobachtet haben (o. S. 95, 97, 99, 28 f., 115, 152), behält ihrerseits die eschatologische Deutung. So werden wundervolle Worte möglich, in denen der Zusammenklang mit der „eschatologischen Mystik" der paulinischen Glaubensbotschaft nicht zu überhören ist, wie letwa in De capt. Babyl. (W. 6, S. 534): Quare dum incipimus credere, simul incipimus mori huic mundo, et vivere Deo in futura vita, ut fides vere sit mors et resurrectio, hoc est, spiritualis ille baptismus, quo immergimur et emergimus . . . Quam diu enim vivimus, semper . . . morimur et resurgimus. Morimur, inquam, non tantum affectu et spiritualiter . . . sed revera vitam hanc corporalem incipimus relinquere et futuram vitam apprehendere . . . (vgl. auch Stange, Z. f. s. Th. V 758 ff.). Mit alldem aber sagt der Reformator aus, was das „Wort" bedeutet, dies eine schlechthin Unentbehrliche, das „allein" not tut „ad vitam, iustitiam et libertatem Christianam" (7, S. 50).

zur Geltung zu bringen. Das Gebet schließt es in sich, zwar nicht als das Hinausrufen von Wünschen und Sorgen, aber als das „Nahen", als das „Stehen vor Gott", in dem seine Gnade wirksam wird im Menschenleben. Der Glaube hat Zuversicht gegenüber dem Rätsel der Zukunft, und er wagt es zu „nahen"; die Freudigkeit, die innere Nötigung gibt ihm das Wort. Darin erweist es, was es ist als der Ruf Gottes.

Die Bewegung, die heute durch die Theologie geht, ist weithin beherrscht durch das Streben, das Wort in seiner „existentiellen" Bedeutung zu würdigen. Im Zeitalter des „geschichtlichen" Denkens mußte die Theologie das Verständnis des Wortes von der „geschichtlichen Offenbarung" aus gewinnen. Was ihr mit dieser Grundlage gegeben ist, das lernte sie voll würdigen, als ihr unter dem Eindruck einer immer „realistischer" gewordenen Weltbetrachtung die Anknüpfung an die „idealistische" Weltansicht mehr und mehr entschwand, wie ihr die sichere Grundlage des alten Schriftdogmas entschwunden war. Je mehr aber mit der vollen Auswirkung des „Historismus" auch die Gefahr der „geschichtlichen Begründung" der Theologie, die Gefahr der Bindung an eine unsichere, vergangene und im Bannkreis des Menschlichen bleibende bloße Geschichte bewußt wurde, desto mehr konnte sich die Aufmerksamkeit darauf richten, wie im Wort die geschichtliche Offenbarung Gegenwart (Kähler) wird. Das ist die Überwindung der „historistischen" wie der „orthodoxen" und der „idealistischen" Gefahr. Aber es will eben ins Licht gestellt sein. Und dazu hat der „eschatologische" wie der „mystische" Gedanke seine Sendung. Der Zusammenhang, den wir am Neuen Testament beobachtet haben, muß seinen Anspruch geltend machen.

Starke eschatologische, starke mystische Strömungen fluten außerhalb der Kirche daher. Sie fordern mannigfach den Einspruch der Theologie heraus. Die Theologie muß ihnen gegenüber ihres Hüteramtes für die Kirche walten. Sie kann und soll dabei des „Wortes" froh werden. In der „eschatologischen" Einstellung spricht sich, in Furcht oder auch Hoffnung, der übermächtige Eindruck von der „Fragwürdigkeit" des Daseins aus.

Von der Zukunft her dringt die Frage an den Menschen heran, die über seinem ganzen Leben steht. Auch eine „existentielle" Philosophie ist heute der Zukunft zugewandt, indem sie etwa das Dasein als Sein zum Tode, „Existenz" als „in den Tod vorlaufende Entschlossenheit" versteht.[1]) Die Frage klopft aber auch an, wo man wach geworden ist für das „mystische" Geheimnis des Lebens. Die Theologie weiß von der Antwort in dem Wort, das der Ruf des lebendigen, des ewigen Gottes ist. Aber eben darum muß sie auch — in der Bahn des Neuen Testaments — „Eschatologie" und „Mystik" ihre Wahrheit geben; dadurch bekommt ihr Einspruch selber erst die volle Wahrheit. Die Nötigung ist zu beobachten; freilich auch das Widerstreben wider die Auswirkung.

Deutlich ist zunächst in der Theologie ein Neudurchbruch eschatologischer Haltung. Es setzt sich von neuem die Erkenntnis durch, daß für den Glauben, der mit Gottes Wirklichkeit und seinem Ruf Ernst macht, eschatologische Haltung wesensnotwendig ist.[2]) Man stößt heute öfters auf die Neigung zu einem er-

[1]) M. Heidegger, Zeit und Sein. Auch E. Grisebach (Gegenwart) ist der existentiellen Zukunftsbestimmtheit des Lebens zugekehrt. Man wird hier auch an das Nachsinnen über den Tod bei Philosophen und Dichtern wie Fr. Overbeck, G. Simmel, H. Driesch, G. Mehlis, M. Maeterlinck, Th. Mann, Rilke u. a. erinnern dürfen (vgl. Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theol., 1925, S. 20).

[2]) Für eine starke Strömung in der Gegenwartstheologie wird als Beleg das Schlußwort von E. Brunners „Religionsphilosophie protestantischer Theologie" (S. 99) genügen: „Den Glauben haben – wirklich haben! – heißt ein Wartender sein. Denn das, was der Glaube hat — wirklich hat, ist die Verheißung dessen, was er jetzt nicht hat. Verbum solum habemus." Gegenüber dem Mißverständnis, als handle es sich etwa um eine Richtung bei dieser eschatologischen Wendung, möchte ich auf eindrucksvolle Äußerungen von A. Schlatter (z. B. „Das Werden der Kirche in der Urchristenheit", 1927, S. 19: „Wenn der Blick auf Gott durch Jesus seinen Inhalt bekommt, ist er der Zukunft zugewendet"), aber auch auf den eschatologischen Zug in der „Geschichtsphilosophie" eines R. Seeberg („Die Geschichte und Gott", 1928, S. 106 ff.) verweisen. Vgl. auch m. Aufsatz: „Die Kirche im Lichte der Eschatologie", N. k. Z., 1926, S. 299 ff. Ein Zeugnis aus der katholischen Welt ist das Gebet um das Kommen des Herrn am Schluß von Papinis Jesusbuch.

weiterten Sprachgebrauch für das Wort „eschatologisch". Daß der geschichtliche Mensch unter das Gericht der Ewigkeit gestellt wird, daß der ewige Gott dem Menschen begegnet, wird als „eschatologische" Wirklichkeit gekennzeichnet. Der Begriff „eschatologisch" scheint einfach überzugehen in den Begriff „transzendent". Man kann gegen solchen Sprachgebrauch Bedenken erheben. Er ist m. E. auch noch nicht gerechtfertigt mit der gefälligen Unterscheidung „aktuelle" und „endgeschichtliche" Eschatologie.[1]) Aber das zeigt doch jedenfalls solch Sprachgebrauch, daß der innere Zusammenhang von Eschatologie und rechtem Verständnis des Wortes lebhaft empfunden wird. Um so stärker ist das Widerstreben wider jede „mystische" Wendung.

Die eschatologische Haltung wird heute mit Vorliebe ausgespielt gegen alle Versuche, der „Mystik" im Glaubensleben ihren Raum zu sichern. Der Gegensatz von Glauben und selbstherrlicher Mystik ist freilich sonnenklar.[2]) Die Ausspielung des „eschatologischen" Glaubens gegen die „Mystik" hat auch eine Berechtigung gegenüber einer theologischen Verarbeitung der „Mystik", die in einer dem Glauben gegenübergestellten Mystik die notwendige Ergänzung, ja vielleicht sogar eine gewisse Überbietung des Glaubens sucht.[3]) Sie verfällt, weil und sofern sie nicht vom Glauben d. i. vom Wort ausgeht, dem bestimmenden Einfluß von Gedanken, die für die selbstherrliche Mystik zum Verhängnis werden, wie der Gedanke oder der Eindruck des Unendlichen, der Einheit, des Geheimnisses der Welt und der Seele. Aber die Ausspielung verliert ihr Recht gegenüber dem „mystischen" Bewußtsein, das am „eschatologischen" Wort entsteht. Von

---

[1]) Meine ganze Darlegung zeigt, wie „Eschatologie", gerade auch „endgeschichtliche" — denn die ntl. Eschatologie ist „endgeschichtliche" —, aber natürlich auch „Todeseschatologie" (wenn man sie ablösen will), „aktuell" wird. Aber das behaupten, heißt noch nicht der „endgeschichtlichen" eine „aktuelle" Eschatologie gegenüberstellen.

[2]) Ich darf auf meine systematische Erörterung verweisen: Glaube und Mystik, S. 22 ff.

[3]) S. ebd. S. 65 ff. die Auseinandersetzung mit der heutigen katholischen Mystik.

der geschichtlichen Offenbarung aus läßt sich das Geheimnis des Glaubens als „Geschichtsmystik" darstellen.[1]) Durch die „geschichtliche" Offenbarung wird Gott „gegenwärtig", „Geschichte" dient dazu, Menschen „vor Gott" zu stellen und ihnen „mystische" Verbundenheit zu erschließen. Aber wenn anders „Geschichte" diese Bedeutung nicht hat als Enthüllung oder auch symbolische Darstellung einer Idee, sondern eben als „Offenbarung" des ewigen Gottes, wenn anders diese ihre Bedeutung durch den eschatologischen Ausblick sichergestellt wird,[2]) muß sich gerade von dem Ziel her der Blick in die „Geschichtsmystik" des Glaubens ergeben. Im Licht der Zukunft leuchtet der verborgene Hintergrund der Gegenwart auf. Der „Geschichte", die jeder sieht, tritt eine „verborgene" Geschichte zur Seite, ein „übergeschichtlicher" Zusammenhang.[3]) Er ist die „Geheimnistiefe" der Geschichte, nur von Gott aus zu sehen, mit der Richtung auf die Zukunft Gottes. Aber dem Glauben wird er Wirklichkeit. Das „eschatologisch-mystische" Bewußtsein des Glaubens ist die Entfaltung. „Glauben" heißt in den „eschatologisch-mystischen" Zusammenhang der Geschichte Gottes hineingestellt sein.

Für evangelischen Glauben bleibt es dabei freilich Wesensgesetz, daß er sich das Evangelium immer neu als die Zusage der Rechtfertigung, d. h. als „tägliche Vergebung der Sünden" aneignet. Er kann nicht vergessen, daß Verbunden-

---

[1]) So habe ich es in meinem Buche „Das Geisteserbe usw." aus der dogmatischen Problematik der Gegenwart heraus dargestellt als die Lösung der Not des Historismus.

[2]) Man könnte einen Kierkegaardschen Satz fortbilden: die Zukunft ist das „Inkognito der Ewigkeit"; die Vergangenheit ist es, indem sie die Zukunft in sich trägt.

[3]) Ich freue mich, hier Worte von E. Brunner aus seiner Streitschrift wider die Mystik (Die Mystik und das Wort[2] 336) anführen zu können: „Alle Glaubenssätze sind „ur-endgeschichtlich", eschatologisch in einem etwas erweiterten Sinn des Wortes", „in einem Vergangenen" wird „die Zukunft geschaut und dadurch die Gegenwart als entscheidender Augenblick qualifiziert", indem zugleich auch auf den „Uranfang" zurückgewiesen wird. Vgl. K. Barth, Röm.[1] 119: „das ganze Leben der Geschichte und des Einzelnen" hat „noch eine andere nicht-historische, nicht-psychologische, jenseitige, metaphysische Seite".

heit nur möglich ist als Versöhnungsgemeinschaft. Vor dem übermächtigen Eindruck des Abstandes kann der Eindruck der Gnadennähe zurücktreten. Der Versöhnungsglaube bleibt, indem er sich hält an das Wort. Aber bei aller Mannigfaltigkeit der Gestaltung kann er seinerseits doch das „mystische" Bewußtsein nicht wirklich verleugnen. Man würde es völlig verkennen, wenn man es einfach durch den Eindruck des Abstandes ausgeschaltet dächte. Wir sahen ja, es ist sein Geheimnis, daß der Mensch „in Christo" vor Gott gestellt ist. In dem „Gegenwärtighaben" wird der Mensch gerade seines Abstandes von dem „Heiligen" inne. Aber dabei bleibt der Glaube Bewußtsein einer „Verbundenheit"; sie wird als verborgenes Geheimnis des Lebens im Gebet angeeignet, die Zukunft Gottes soll die Befreiung von ihren Schranken bringen.

Freilich gerade wenn die innere Notwendigkeit der „eschatologisch-mystischen" Einstellung des Glaubens stark empfunden wird, ständig eingeprägt durch den Ausblick des Todes und das Geheimnis des Gebetes, gerade dann kann der Abstand von der Lebendigkeit und Gewißheit der „eschatologisch-mystischen" Anschauung im Neuen Testament schmerzlich eindrücklich werden. Hier greift ein wichtiger dogmatischer Erwerb ein: das Verständnis für das Geheimnis.[1]) Die Zurückhaltung gegenüber den Vorstellungen hindert durchaus nicht, dem Wort seine „existentielle" Bedeutung zu geben. Es wird uns erleichtert durch unsern „Irrationalismus", dem die Gewißheit der Wirklichkeit und die Bescheidung vor ihrer Geheimnistiefe verwachsen sind. Zu dieser Achtung des Geheimnisses scheint der frohe Mut der „Gnosis" im

[1]) Es ist bekannt, daß auch hier an reformatorisches Denken anzuknüpfen ist. Haec autem vita vel salus aeterna res est incomprehensibilis captui humano (W. 18, S. 663; vgl. 664: aeterna, id est, incomprehensibilia; 784: Deus, totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione. Vgl. auch 3 S. 124. Für Calvin s. z. R. 16, 25; 11, 33 f.). Luther betont freilich die Geisterkenntnis. Aber dadurch kann der Irrationalismus nicht einfach aufgehoben sein. Man denke an den Deus absconditus (18 S. 684 ff.). Wie die Gewißheit des Geheimnisses, seine offenbare Seite uns beim Durchdenken zu Paradoxien (634 vgl. 1 S. 350) und Antinomien führt, braucht hier nicht klargelegt zu werden; vgl. Das Geisteserbe der Gegenwart, S. 151 ff.

Neuen Teſtament ein ſtarker Gegenſatz. Der Abſtand iſt nicht zu leugnen. Aber iſt die Offenbarung für die Unmündigen gegenüber den Weiſen und Verſtändigen, iſt die Einſchärfung der „Torheit“ des Kreuzesevangeliums, iſt der Preis des „Myſteriums Chriſti“ und der unergründlichen Weisheit, iſt die Betonung der Unſichtbarkeit Gottes und ſeiner Welt nicht Zeugnis für den „Irrationalismus“ des Glaubens? Gerade hiſtoriſche Betrachtung, die Paulus im Kampf mit der Gnoſis ſieht, die das Johannesevangelium abhebt von apokalyptiſcher und gnoſtiſcher Spekulation, die nicht zuletzt die Mannigfaltigkeit und das Rätſelvolle „apokalyptiſcher“ und „myſtiſcher“ Vorſtellungen aufdeckt, kann das Ihre dazu beitragen, den „Irrationalismus“ auch im Neuen Teſtament deutlich zu machen. Er iſt für uns eine wertvolle Hilfe.

Nicht als ob er bloß — Erleichterung wäre! Wir können nicht „wiſſen“; über dem Geheimnis ſchwebt „objektive Ungewißheit“. Wer das Geheimnis bejaht, muß ſich erheben über den Augenſchein, muß ſich bekennen zum „Paradox“.[1]) Das Ja! verlangt Entſcheidung. Die Entſcheidung, die das eſchatologiſche Wort fordert, iſt eine Probe auf die Entſcheidung des Gottesglaubens.[2]) Nicht minder das Ja! der irrationalen „myſtiſchen“ Gewißheit. Aber die Erkenntnis, wie das Wirkliche, dem der Glaube zugewandt iſt, in ſeiner Geheimnistiefe ſich dem Erfaſſen entziehen muß, hilft doch andererſeits gerade zur Anerkennung ſeiner Wirklichkeit. Durch den Eindruck dieſer Wirklichkeit iſt der glaubende Menſch vor Möglichkeiten geſtellt, die über unſer Rechnen und Beobachten erhaben ſind. So iſt das Geheimnis freie Bahn für den Glauben, dem in Chriſtus der lebendige Gotteswille begegnet iſt. Das Geheimnis des Glaubens umſchließt die Zukunft mit dem verborgenen Hintergrund der Gegenwart, „Eſchatologie“ und „Myſtik“. Es umſchließt als eſchatologiſches Geheimnis die Hoffnung für das Einzelleben, die ſich oft ſo vordrängt und dadurch in die Gefahr der Unwahrheit

[1]) Man kann wieder an Luther denken: fides est rerum non apparentium. Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quae creduntur, abscondantur . . . sub contrario obiectu, sensu, experientia (W. 18 S. 633).

[2]) Vgl. dazu K. Barth, Die Auferſtehung der Toten, 58 ff.

fällt, und alle Erwartung für die „Welt", wie sie aus der Not des geschichtlichen Menschheitslebens sich aufringt und gerade am Neuen Testament Stütze findet. Das Wort als Ruf des lebendigen Gottes ist Verbürgung des Geheimnisses, ist auch Wegweisung, ist Eröffnung von „Gewißheit" und „Einblick". Aber es ist nicht die Auflösung des Geheimnisses, nicht die Verwandlung von Glauben in Schauen oder Gnosis, wenn anders es das Wort des Glaubens ist.

Die Besinnung auf den Glauben und das Wort kann dazu helfen, uns in der Bejahung des „Geheimnisses" über alle erkenntniskritischen Nöte das Zeugnis des Neuen Testamentes nahezubringen. Aber es gibt Hemmungen im Glaubensleben selber, die heute vielleicht noch stärker wirken. Sie kehren sich insonderheit gegen das „mystische" Bewußtsein. Das Zeugnis der Reformation, das darin nur die tiefe Aneignung des Neuen Testaments erweist, hat uns gelehrt, die unbedingte Beugung, den Bruch mit aller Selbstherrlichkeit als innere Bedingung aller lebendigen Zuversicht, alles wirklichen Erfassens der Gnade zu würdigen. Unter dem übermächtigen Eindruck des Gerichts Gottes über alles Menschenleben hat die Wahrheit neu ihr ganzes Gewicht bekommen. Aber diese Lage wird auch zur Gefahr. Unter dem lebhaften Eindruck der Unwahrheit von Erlebnisüberschwang einerseits und dogmatischer Erstarrung andrerseits schrecken wir unwillkürlich zurück vor den hohen Aussagen des Neuen Testaments über den Lebensstand, der dem Glaubenden im Geist, d. i. in Christo erschlossen sei. Die Versuchung wird groß, sie umzudeuten oder auch die Zusage, die sie in sich bergen, zu überhören. Aber wir haben kein Recht, eine zeitgeschichtliche Bindung, die als solche doch auch Schranke ist, in der Deutung der Glaubenszeugen oder auch in unserm Verstehen des Glaubens als Gesetz wirken zu lassen. Keine Kritik von schwülem Psychologismus und Erlebnissubjektivismus, auch kein Einspruch wider das „sichtbar, greifbar, dinglich, gegeben, gegenständlich, verfügbar"-werden der Gnadenwirkung kann das Beiseiteschieben des „mystischen" Bewußtseins des Glaubens rechtfertigen. Gerade aus der Bedingtheit unserer Aneignung des Wortes muß sich das Augenmerk

darauf richten. Soll immer wieder die Sorge vor der Selbstherrlichkeit dazwischentreten? Man darf wohl behaupten, daß gerade erst das „mystische" Bewußtsein, indem es auf den Geist, den lebendigen Christus, die wirksame Gottesnähe den Blick richtet, die Losung der Glaubensdemut: alles von Gott! zur Durchführung bringt. Ohne das Bewußtsein, vollends in der Bestreitung kann der Glaube selbst zum Erweis „frommer" „Entschiedenheit", d. i. zur Tat eines selbstherrlichen Ich werden! Zeigt es das Empfinden für die Gefahr, wenn heute der Glaube in der Predigt, in der Frömmigkeit oft genug wesentlich als Beugung unter das Nein, das Gericht Gottes, als Bekenntnis von Sünde und Fragwürdigkeit erscheint? Auch so kann sich in der Verkrampfung wohl noch Selbstherrlichkeit verraten. Indem das Neue, das Gott schenkt, noch ganz verborgen erscheint, muß das Ja Gottes noch wesentlich der Zukunft in seiner Verwirklichung vorbehalten bleiben. Ist es verwunderlich, wenn auch der Hoffnungsglaube in seiner Lösung von der Gegenwart etwas Verkrampftes annimmt? Wie ist die Not zu überwinden? Die Überwindung ist die Ehrung Gottes, die in dem schlichten demütigen Ja! zu der jetzt wirksamen Gnade liegt — mag dieses Ja unter übermächtigem Gerichtseindruck auch zunächst bloß in zitterndem Glauben erfolgen und in einem Erleben, das in der Selbstbespiegelung auch immer neu seine ganze Fragwürdigkeit empfindet.[1]) Ob man nun auf das gegenwärtige Gottesverhältnis die Formel „Glaubensmystik" anwendet, die in ihrer Paradoxie das Paradox des zu Gott berufenden Heilswortes andeutet,[2]) darüber mag man weiter streiten. Es hängt davon ab,

[1]) Da jene Zurückhaltung heute wohl als Zeugnis reformierten Geistes gilt, so darf hier ein bedeutsames Wort von Calvin hergesetzt werden: mirum est ab Evangelii adversariis nos arrogantiae insimulari, quod Christi Spiritum in nobis habitantem agnoscere audemus. Nam aut Christum abnegare convenit: aut fateri, per eius Spiritum nos esse Christianos. Horribile sane auditu, homines sic a Domini verbo defecisse, ut non modo Christianos se esse iactent absque Dei Spiritu: sed fidem quoque aliorum irrideant (zu R. 8, 9). Die Werke — die doch irgendwie „sichtbar" sind — gelten als testimonia Dei in nobis habitantis ac regnantis (Inst. III 14, 18).

[2]) S. o. S. 17.

ob man den Wortbegriff „Mystik" beschränkt auf die „selbstherrliche" Mystik, die auf ihrem Weg das Ziel der Vereinigung erzwingen will, oder gar auf einen besonderen geschichtlichen Typus, oder ob man bei dem Wort den Blick auf das „mystische Sehnen" richtet und ihn damit auch offenhält für die Erfüllung, die ihm durch das Wort im Glauben erschlossen wird. Das ist an sich eine terminologische Frage. Es ist nur die Gefahr, daß der Kampf wider das Wort zu einer Beiseiteschiebung der Sache, d. i. des Evangeliums wird.

Es ist eine Probe für die Würdigung der Sache, daß ein entscheidendes Anliegen der voraufgehenden theologischen Entwicklung, das in der neusten theologischen Bewegung nicht selten bedroht erscheint, sein Recht bekommt. Es war und bleibt ein entscheidendes Anliegen, den „Dienst des Christen"[1]) oder, wie man wohl gerne sagte, die „ethische Erlösung"[2]) zur Geltung zu bringen. Gerade wer die „Verborgenheit" des neuen Lebensstandes betont, sollte auf das Wirksamwerden in den „Zeichen" — gut reformatorisch[3]) — das Augenmerk lenken. Wenn über dem Kampf wider selbstherrliche Ethik dies Anliegen dauernd beiseitegeschoben würde und verkümmerte, so wäre das sicher kein wirklicher Fortschritt. Das Wort Jesu ist die Berufung in den Dienst. Die apostolische Weisung läßt aus dem Zeugnis von Gericht und Gnade die Aufgabe klar heraustreten. „Eschatologisches" und „mystisches" Bewußtsein bezeugen das Wort, das dem Leben neue Richtung, neuen Anfang gibt in der Beugung unter den Anspruch des Herrn und im Ergreifen der wirksamen Berufung.

[1]) Hier muß noch einmal Ad. Schlatters gedacht werden! Vgl. W. Lütgerts Herausarbeitung des Kampfes wider allen „frommen" Libertinismus (o. S. 126, A. 2); aber auch R. Seebergs Betonung der Herrschaft Gottes und Christi!

[2]) Ich erinnere nur an J. Kaftan und H. Weinel!

[3]) Es ist „kalvinisch" (s. S. 233, A. 1), aber gewiß nicht bloß „kalvinisch"! ‚Ita fructum vitae prius praestet, qui verbum doctrinae profitetur, si non velit folium suum defluere' (Luther zu Ps. 1 W. 5 S. 40). Die „wahrhaft Glaubenden" haben ‚virtutes Christianas': 'iisdem invitant alios ad doctrinam et fidem Christi' (40, 2 S. 116; Hs. 117: valent in gloriam Dei et exemplum proximi).

Der Zukunftsausblick schärft den Ernst der Verantwortung ein und dient zugleich doch, die Freudigkeit zu erhalten. Und der neue „verborgene" Lebenszusammenhang des Geistes, das Leben „in Christo", von dem das „mystische" Bewußtsein weiß, kann aus dem „Wort" des Neuen Testaments nur so im Glauben bejaht werden, daß darin die Befreiung als Begabung zum Dienst ergriffen und angeeignet wird. Die recht verstandene „Mystik des Glaubens" kann und muß sich als „ethische Mystik" bewähren.[1])

Die Frage dieses Schlußabschnittes, die über der ganzen Untersuchung stand, hat ihre Antwort gefunden. Als evangelische Christen halten wir uns an das Wort, an den Ruf Gottes in Christo, das Evangelium der richtenden Gnade, das die „Gotteskraft zur Errettung" für den Glauben ist. Was uns an Gewißheit und Erleben geschenkt ist, wir haben es im Glauben, durch das Wort. Es muß entschwinden, wenn man es als etwas in sich Begründetes betrachtet, d. i. wenn die Glaubenshaltung, die entschlossene Hinwendung zu Gott verlassen wird. Mit solcher Sammlung auf das Wort als den Gottesruf bleiben wir — bei aller Freiheit gegenüber mannigfachen Vorstellungen — in der Bahn des Neuen Testaments. Aber das Wort ist freilich nicht als rein objektiver Inhalt, nicht ohne die Berufung zu

---

[1]) Hier muß sich die Erinnerung einstellen, wie A. Schweitzer, der Eschatologiker unter den Neutestamentlern, in seiner Aneignung des Evangeliums auf ‚Jesusmystik' (Gesch. d. Leben-Jesu-Forschung² 641), d. h. auf die „ethische Mystik" (Kultur und Ethik, 1923, S. XVI f., 231 ff.) hinauskommt. Daneben ist die Forderung einer „praktischen Mystik" bei dem indischen Missionsmann zu halten (Stanley Jones, Der Christus der indischen Landstraße⁷, S. 157). Man sollte nicht übersehen, wie die „ethische Mystik" als solche auch Außenstehende unter ihren Eindruck zieht. Ich nenne als Beispiel neben dem antikalvinischen Humanisten Matth. Arnold (s. o. S. 15, A. 2) C. G. Montefiore, den unmystischen Juden (Judaism and St. Paul, 1914, S. 194). Dem praktischen englischen Geist scheint es freilich leichter als dem deutschen, die „moralische Seite", ‚a penetrating enthusiasm of love, sympathy, pity, adoration' (A. 84, 79), ‚that moral enthusiasm' in seinen Taten ‚of sacrifice and of love' (M. 197, 84) zu sehen. Vgl. noch G. Barton, Studies in N. T. christianity 1928, S. 125 ff.

denken. Und darum haben wir jedenfalls innern Zusammenhang mit dem Neuen Testament bloß dann, wenn wir auch die „existentielle" Bedeutung des Wortes erfassen. Und das tut der Glaube eben in dem „eschatologischen" und „mystischen" Bewußtsein, wie das lebendige Gotteswort es schafft. So bleibt das Wort dagegen gesichert, zum Kanon, zur Schrift oder vollends zum Dogma, zum Lehrgesetz, zur Gnosis hinabzusinken. So bleibt die eschatologische Grundrichtung davor bewahrt, daß sie das Evangelium entleert, indem sie den Glauben nur als Harren aus tiefer Beugung heraus bestehen läßt. So bleibt das „mystische" Bewußtsein des Glaubens, das das „mystische Sehnen" von dem verhängnisschweren Fluch seiner Unerfülltheit erlöst zeigt, vor trügerischem Überschwang des Erlebens geschützt und in „existentiellem" Wirklichkeitssinn vor Gott, d. h. in der Wahrheit der „Glaubensmystik" erhalten. Mit der Zusammenschau von Wort, „eschatologischem" und „mystischem" Bewußtsein dringen wir in das Verständnis des Glaubens, der uns mit dem Neuen Testament verbindet, weil er am Gotteswort des Neuen Testaments entsteht.

236.02
W388

Beitraege zur foerderung

Christlicher Theologie

88940

88940

236.02
W388

C0-BPY-868